IL BUDDHA E LA SUA DOTTRINA

ALESSANDRO COSTA

IL BUDDHA E LA SUA DOTTRINA

TERZA EDIZIONE

TORINO
FRATELLI BOCCA, EDITORI
— 1932 —

La mia dottrina è piena di grazia, potente a redimere dalla rovina e a condurre l'uomo al godimento dei piaceri celesti. Ma pure, il cercar quei piaceri è male, poichè per essi cresce il desìo ed il dolore. Rinunzia piuttosto ad ogni desiderio; nella rinunzia è la gioja del perfetto riposo: il Nirvana.

(Dalla « Vita del Buddha » di Asvaghosa bodhisattva).

PREFAZIONE

ALLA EDIZIONE DEL 1903

In un tempo come il presente tutto dedito alla ricerca dell'utile e del benessere e che ripone la sua maggior gloria nell'aver realmente, con un gran numero di scoperte pratiche, reso più facile ad una classe di persone la soddisfazione dei desiderii, delle ambizioni e degli appetiti, — un libro come il presente potrà sembrare non poco fuori di proposito. Poichè se ben si guarda, il carattere intimo del nostro tempo può riassumersi in una sola parola: irreligiosità. Il presentimento o per lo meno il sospetto che all'universo (intesa questa parola nel suo più vasto senso, fisico, intellettuale e morale) non possa attribuirsi quella assoluta realtà alla quale l'uomo irriflessivo naturalmente crede; e che perciò una uscita misteriosa debba pur trovarsi ai mali d'ogni specie di cui è piena la vita — tutto ciò sembra ignoto al mondo moderno. E se non fosse che le tradizioni religiose mettono ancora in conflitto con le tendenze moderne, i pensieri e le conclusioni di tanti secoli sul vero carattere della vita, quel presentimento o sospetto di una misteriosa o

(come dicesi) religiosa conclusione della vita, non esisterebbe oggi forse neppure di nome.

In questi ultimi anni si è parlato, è vero, di misticismo e nel mondo letterario europeo-americano ha avuto ed ha ancora corso una discreta quantità di produzioni inspirate da una fantasia che potrebbe, in un certo senso, dirsi mistica. Se non che a me riesce difficile di trovare, in questo genere di letteratura, altra cosa che uno di quei passatempi che la moda tiene in voga per qualche anno specialmente nella classe dei ricchi (1). *Esso nasce forse in parte dal bisogno di trovare un qualche significato al vivere; ma mostra anche quanto volentieri al fare si sostituisca un sistema di pensieri fantastici, i quali poi lasciano nella vita pratica, il tempo che trovano.*

Si va in cerca del soprannaturale, ma non lo si cerca là dove realmente si trova: nella bontà intima del cuore portata a quel grado supremo che, trasformando l'uomo, non gli lascia di umano se non l'apparenza ed apre così la porta ad un regno che non ha più nome nell'intelletto: — lo si cerca invece (ed è più comodo) nel così detto mondo degli spiriti con le loro dottrine esoteriche e magari nei picchi sui tavolini e tutto il solito bagaglio di simili scempiataggini.

Quanto poi alle nostre religioni viventi, così come sono ridotte, che cosa altro vi si trova fuori di simboli ormai vecchi non più intesi nè da chi li predica, nè da chi li ascolta, perchè nati da cosmogonie e da filosofemi caduti e dimenticati? E quante superstizioni sciocche e anche dannose non usurpano oggi il nome di religione?

---

(1) E infatti questa letteratura e lo spiritismo di cui più sotto, sono cose di cui nessuno parla più oggi (1920).

Nella pratica non vediamo forse in ogni sistema religioso, fatte poche eccezioni, pecorelle e pastori, dimentichi dell'origine della loro dottrina, seguire a gara le tendenze pratiche e utilitarie del tempo presente?

E la tendenza del tempo presente (che secondo ogni verosimiglianza si farà ancora più decisa) è quella dell'esclusiva fede nella vita empiricamente reale e della ricerca di un bene che appaghi quei desiderii che spontaneamente nascono dalla nostra natura la più elementare; e, prima di tutto, com'è facile comprenderlo, la brama dei mezzi per vivere.

Certamente questa è una necessità: dato l'uomo occorrono i mezzi per vivere. Ma ciò che non è una necessità è la ristrettezza di vedute, se non vogliamo addirittura dire cecità che si accompagna oggi con gli istinti che formano, non v'è dubbio, la base dell'esistenza in questo mondo. Questa ristrettezza di vedute è caratteristica del tempo nostro; poichè io non parlo già di una classe della società, ma di tutta la società moderna. In alto come in basso, l'irreligiosità è il segno del tempo; ciò che, a parte le frasi rimbombanti, interessa le così dette classi alte, sono i piaceri e i comodi della vita;

> e se agli illustri
> Bello par ciò ch' è turpe, assai pur dee
> Parer bello ai volgari

dice con ragione Euripide. Dal che, quel correre sfrenato verso il guadagno, il piacere e gli onori; correre tanto più ruinoso in quanto che l'intelletto, in quel suo stretto vedere, giustificando il desiderio, agisce piuttosto come stimolo che come freno.

Nel qual correre la vittoria finalmente resta, com'è giusto, a quella classe che lotta per le prime necessità della vita; le quali, sole possono scusare quella ri-

strettezza di vedere che fa apparire come ultimo, supremo bene, l'agiatezza. Il lusso, che dà, col fatto, la misura del valore morale delle classi alte, dà anche la direzione ai desiderii delle moltitudini ed è, in tutte le classi, il segno più visibile della irreligiosità dominante.

Questa irreligiosità ha la sua conseguente manifestazione positiva nella glorificazione della vita, da cui, quasi senza eccezione s'inspira il sentimento moderno, tanto nell'arte che nel pensiero.

E fingendo di non vedere o forse anche non vedendo realmente le leggi fatali dell'esistenza, già si annunzia quel tempo in cui, secondo l'espressione di Heine riportata da un moderno socialista, vi sarà finalmente, pane e rose per tutti. Il desiderio di godere la vita o almeno dell'uscire dalle sofferenze che personalmente ci opprimono, è profondamente radicato nell'animo, o, per dire più esattamente, è desso appunto ciò che chiamiamo «animo»; ed è perciò naturale che un tal desiderio di quando in quando si eriga a sistema venendo in conflitto con la voce dell'esperienza e della ragione illuminata che, inesorabile, svela in quel sistema, il parto mostruoso dell'istinto cieco.

Così queste due tendenze che potremmo chiamare del naturalismo e della religiosità, si combattono nella storia umana ed ora l'una, ora l'altra, riesce a dominare.

Noi ci troviamo oggi sotto l'impero del naturalismo, come accade sempre quando le moltitudini, rimaste per lungo tempo sotto l'oppressione politica o sociale, divenute poi conscie del loro stato, veggono nel desiderio della liberazione un ideale non solo conseguibile, ma perfetto e stabile; il regno della giustizia in terra.

Dai profeti d'Israele, all'Apocalisse, e all'ottimismo moderno, è sempre lo stesso risorgere delle stesse spe-

ranze, nate dall'oppressione in cui una parte dell'umanità è tenuta dall'altra; finchè il sentimento della giustizia, rafforzato dalle sofferenze, si rivolta. Allora, nell'entusiasmo delle riforme, si dimentica il carattere dell'uomo e si finisce per cercar l'origine dei nostri mali, tutta negli ordinamenti della società. Così che basterà di correggere questi ordinamenti perchè il male sia vinto. E' in fondo la fede di Rousseau che guida ancora il pensiero moderno: Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses (1); tout dégénère entre les mains des hommes. *Sentenza che vi dà con una mano quel che si riprende con l'altra. Poichè questi disgraziati uomini nelle cui mani* tout dégénère, *sono pure usciti* des mains de l'Auteur des choses; *così che alla sentenza di Rousseau* tout est bien *etc., dovrebbesi almeno far seguire la clausola:* hors l'homme. *E allora in chi sperare se l'uomo è poi quello che regola le faccende della società? Non vi sarebbe altro mezzo che ricorrere direttamente al-l'*Auteur des choses *perchè riformasse l'uomo; ma il positivismo si ribella a questi procedimenti, così che la questione mi pare insolubile.*

A me intanto sembra positiva un'altra cosa; e la storia, come sopra dicevo, mi conferma nell'opinione.

Parlo dell'egoismo innato, essenziale nell'uomo senza del quale non si può neppure pensare esistenza di nessun genere. Poichè, dall'uomo agli animali, alle piante e perfino ai sassi, tutto ciò che esiste, esiste in virtù di questa sua forza che lo chiude, lo restringe in sè stesso, resistendo agli assalti altrui e assalendo gli altri. Che ora, data questa base, si possa sperare

---

(1) I moderni direbbero *des mains de la Nature;* il senso è lo stesso.

una società dove il « bipede implume » spontaneamente segua la giustizia, faccia proprii i lavori e i danni che nascono dalla lotta contro le forze avverse della natura nelle loro molteplici forme e dove regni così la concordia sincera (non quella che nasce dall'odio comune contro un'altra classe) — tutto ciò può esser forse piacevole a leggersi, per es.: nel Travail *di Zola o, meglio, nei viaggi di Gulliver; ma, fuori di questo ingenuo divertimento, a quale altro scopo predicar l'assurdo io non vedo. L'egoismo, su cui si basa l'esistenza non solo dell'uomo ma di ogni forma della natura, porta con sè inevitalmente la lotta. E questa lotta cambia certamente di forma a seconda dei popoli e della cultura; nella sostanza non cambia. Alcuni alti e bassi di maggiore o minore intensità o relativa tregua, possono illudere, come sempre è accaduto, il pubblico grosso e fargli prender per miglioramento stabile quello che non è se non una fase passeggera; ma non tolgono nulla alla realtà positiva di una legge che non possiamo immaginar soppressa, senza sopprimere, al tempo stesso, la natura e l'esistenza.*

Dice il mito buddhistico che, di quando in quando, dopo lunghi periodi di secoli, un Buddha torna a rammentare agli uomini, illusi dalle speranze terrene, la dottrina della Rinunzia; ed allora « chi ha orecchie da udire, ode ». L'ideale religioso non è di questo mondo e quando gli uomini guardano l'uno, perdono di vista l'altro. Le speranze terrene non si accordano con quelle trascendenti. — Nondimeno, nella pratica, il taglio non è così netto e nulla potrebbe più efficacemente mitigare quella lotta in cui la vita si svolge, quanto un barlume di quell'ideale religioso, se, come purtroppo accade, ad esso non si accompagnasse facilmente la superstizione e non cadesse anche più facilmente in mano di una casta che specula su quell'ideale;

spettacolo tanto più triste, quanto più nobile è l'oggetto su cui si specula. Ma qui è il caso di ricordare che tout dégénère entre les mains des hommes; *così che quell'ideale che doveva servir di conforto a molti, divenne più spesso strumento di dominio in mano a pochi. Se non che anche qui è bene rammentare a coloro che gridano: « giustizia, giustizia » che la giustizia è più facile chiederla che seguirla; e che coloro che, oppressi, l'invocano oggi, vincitori, la calpesteranno domani.*

Fatta eccezione per alcuni rarissimi individui, e per alcuni ancor più rari e brevi periodi di tempo, tale è il carattere essenziale dell'uomo e tale è stata sempre la sua storia.

Quando adunque le speranze — rinfocolando in tutte le classi da un lato la sete di benessere, di godere, e le ambizioni e il lusso e tutte le passioni che seguono e, dall'altro, facendo, per conseguenza, più dura, più spietata la lotta per la vita — avranno ancora una volta portato tutte le tristi conseguenze che sempre hanno portato: disordini, violenze, crudeltà e distruzione; allora, come già altre volte, l'uomo si desterà dal suo sogno e, smarrito, cercherà quel conforto che non può venirgli se non da una fede opposta a quella che lo condusse di illusione in illusione.

Ma chi parlerà allora a lui in nome di questo altissimo ideale? A qual sistema, a quale tradizione cercherà egli di rannodare i suoi pensieri? Tutte le religioni esistenti impallidiscono nella moderna civiltà non solo perchè la fase che ora attraversiamo, tutta rivolta, come ho detto, all'utile pratico, abborre da ogni tendenza veramente religiosa; ma ancora perchè i dogmi su cui quelle religioni si basano, non reggono più alla critica nè riguardo alla morale, nè riguardo alla scienza.

E quando gli uomini, risvegliandosi, si scuoteranno, da un lato, dal materialismo, e dall'altro, da vecchi dogmi e tradizioni cristallizzate e ripudieranno « la lettera che uccide » — allora da tutte le religioni si cercherà di raccogliere « lo spirito che vivifica » affinchè prenda nuova forma a seconda delle molte nuove conoscenze che, in tanti secoli, hanno resa più acuta la mente umana.

Fra le attuali religioni io ne veggo una la quale, perchè fa pochissimo conto dei suoi stessi miti e perchè fin dalla sua origine afferrò il problema etico-religioso nella sua più intima essenza, tenendosi lontana, anzi combattendo ogni formalismo — ha la maggior probabilità non dico già di sostituirsi così come è alle attuali, ma di offrire il fondamento, l'addentellato al sentimento religioso del futuro. Questa religione è la buddistica.

Contribuire quindi a diffonderne la conoscenza, parmi cosa ottima. —

Siccome poi nel Buddhismo tutto si riduce in sostanza ad un modo di sentire e quindi di vivere, le quali cose si possono con più esatta verità conoscere dagli scritti originali piuttosto che da una esposizione per quanto si voglia accurata, così io credo che la traduzione di alcuni testi buddhistici, scelti tra i più importanti, sarebbe ciò che più conviene allo scopo. D'altra parte, il lato speculativo dogmatico e mitologico, sebbene d'importanza del tutto subordinata agli occhi dello stesso buddhista, è tuttavia abbastanza sviluppato ed è necessario che sia alquanto conosciuto per l'intendimento dei testi. Io parlo di quel dogmatismo e di quella mitologia che è strettamente connessa col sentimento religioso e non di tutte le storielle e fantasticherie di cui, in oriente come in occidente, si compiace il popolino. Sarebbe come se, per dare un

cenno sulla vera essenza del Cristianesimo si perdesse il tempo in riferire tutte le puerilità dei sacri cuori, delle apparizioni, delle immagini miracolose e via dicendo.

Oltre a ciò, la base etica e filosofica su cui il Buddhismo riposa, differisce non poco dal modo comune di veder le cose nel nostro occidente. E siccome questa base è, negli scritti buddhistici, più sottointesa che espressa, così io dubito che, per tutte le ragioni addotte, la semplice lettura di un testo buddhistico riuscirebbe quasi inintelligibile o, quel che è peggio, si intenderebbe forse tutt'altro o anche addirittura a rovescio. Mi è parso perciò conveniente di presentare alcune traduzioni ma precedute da uno studio breve e diretto a render manifesto il carattere essenziale del Buddhismo; così che, mentre appiani la via, sproni anche il desiderio di conoscere più a fondo questa venerabile religione, su cui da qualche tempo si spifferano tante banalità.

Traduzioni di testi buddhistici non mancano nelle più colte lingue d'Europa; basti citare la colossale e benemerita impresa di K. E. Neumann, la traduzione in tedesco dei « Discorsi di Gotamo Buddho » (1). *E, certo, dato il desiderio più o meno latente nella nostra civiltà occidentale, verso una concezione della vita meno superficiale di quella a cui ci ha condotto l'utilitarismo, simili traduzioni non tarderanno a moltiplicarsi. Noi diffondiamo nel mondo ferrovie e telegrafi; ma questi non saranno che i mezzi per i quali il nostro pensiero, allargando la sua base, potrà innalzarsi e spingere più lontano le sue vedute. E forse*

(1) Di questi abbiamo la traduzione italiana del Prof. De Lorenzo di Napoli.

non tarderà il giorno in cui il vuoto lasciato nell'animo dalla nostra cultura che, di giorno in giorno, sempre più va perdendosi nella superficialità di un puro tecnicismo, chiederà spontaneamente a questa aumentata conoscenza del mondo, ciò che le manca dal lato etico.

PREFAZIONE

ALLA SECONDA EDIZIONE

(1921)

Le conseguenze sociali prevedute 17 *anni or sono nella precedente prefazione vanno oggi verificandosi. La fede cieca nella vita e il desiderio sfrenato di goderla e perciò la sete di ricchezze, l'ambizione, il lusso, la disonestà, la superficialità in ogni campo (smarritasi quasi del tutto una qualsiasi guida ideale) conducono finalmente a quella confusione e a quelle tanto vane quanto vecchie teorie utopistiche piene di fiducia nella intrinseca bontà della vita e in ordinamenti sociali che tale bontà suppongono reale; e i risultati sono naturalmente, quelli che da tali condizioni sono sempre nati: il disordine che accresce quei mali da cui si voleva uscire.*

Con ciò non voglio dire che i turbamenti sociali che sconvolgono oggi più o meno tutti i popoli (e naturalmente più quelli non ancora consolidati da una lunga esistenza politicamente organizzata) non possano col tempo, condurre a nuove forme di vita sociale; e tanto meno può dirlo chi vede nella storia riprodursi di tempo in tempo simili sconvolgimenti. Ma la storia

insegna ancora che tali mutamenti si fanno sempre dietro il fantasma di ideali che, per sè stessi, o sono inattuabili o saranno causa di altri mali. Generalmente non si fa che desiderare e correre verso condizioni opposte a quelle sotto di cui in quel presente si soffriva. Così, dopo l'anarchia in cui degenerano i reggimenti democratici, si sospira una mano di ferro che ponga fine al disordine; e sotto la oppressione di un potere dispotico, si torna a sospirare le libertà democratiche. Ma siccome il male originale, da cui nascono poi le gravi convulsioni che travagliano la società (non parlo qui di rivoluzioni meramente politiche) è il pauperismo, la scarsezza dei mezzi per vivere, relativamente alla popolazione — così le lotte sociali si imperniano principalmente sempre nel contrasto tra ricchi e poveri: tra le così dette classi dirigenti e i proletari; e il fantasma dell'uguaglianza sociale, il comunismo, risorge periodicamente sotto diverse forme, seguitato sempre con la stessa fede cieca e con gli stessi risultati negativi.

Il socialismo vuol sopprimere il capitale privato, non tenendo conto che ogni uomo porta in sè per natura due istinti inestinguibili: il primo (e di gran lunga il più forte) la conservazione e il benessere di sè stesso: l'egoismo; l'altro, l'istinto della collettività che, dalla propria famiglia si allarga, sempre più pallido, alla propria città, al proprio paese e, finalmente, alla umanità. Alcune rare eccezioni in cui quest'ordine è modificato o magari invertito, non tolgono la legge fondamentale di ogni esistenza. Sono quei due istinti che, sotto lo stimolo delle prime necessità della vita, si combattono l'un l'altro e, perchè inestinguibili, turbano e turberanno sempre la società. E siccome l'egoismo, come ho detto, è dei due di gran lunga il più forte, così quel che ne va di sotto è l'in-

teresse collettivo, l'organismo sociale, corroso da ogni parte dall'avidità egoistica.

Conseguentemente a quel che ho detto sopra, il socialismo innalza a sua guida l'ideale opposto: l'interesse collettivo. Se non che altro è dire e altro è fare. Lasciamo stare (perchè cosa già osservata) che uno stato in cui l'interesse collettivo fosse esclusivamente sovrapposto all'individuo, ridurrebbe l'umanità alle condizioni di uno sciame di api o di formiche; le quali veramente non hanno altro scopo nella esistenza che lo esistere. Ma togliere il capitale dalle mani private per concentrarlo in quelle dello Stato, è cosa che si può immaginare in un convento di frati i quali hanno appunto per ideale la abnegazione, la soppressione dell' individuo, divenuto sotto la obbedienza cieca, perinde ac cadaver. *Dico «immaginare» perchè i conventi degenerano poi tutti da tale immagine; e questo non è che la prova di fatto della difficoltà di ridurre ad atto simili ideali. Ma, in ogni modo, torno a dire che si tratta qui di ideali che hanno per iscopo più o meno esplicitamente espresso, l'abnegazione la più completa, la rinunzia alla propria personalità e, in conclusione, alla vita. — Nella società umana invece non è e non può essere questo lo scopo. Si tratta solo di frenare e dirigere per quanto si può, l'interesse individuale, lasciando per altro all'individuo quella libertà che è assolutamente necessaria perchè non tutti gli uomini sieno ridotti alle condizioni di una formica nel formicaio.*

So benissimo che i socialisti propongono mezzi per salvare appunto questa spontaneità individuale da cui può eccezionalmente nascere la genialità, che è l'unico frutto della vita. Ma, senza entrare qui a discutere tale materia troppo vasta — io sono persuaso che tali mezzi porteranno sempre gli effetti che hanno i medi-

camenti e le operazioni chirurgiche quando vogliono entrare troppo addentro nel misterioso operare delle forze vitali; cioè, un maggior turbamento e in fine la distruzione del loro complicatissimo e delicato lavorìo — come chi volesse accomodare un piccolo orologio con le mazze e le tenaglie del magnano. E' ciò che oggi accade in Russia. — Immaginarsi che a Dante o a Beethoven si potesse dallo Stato dare l'incarico di comporre un poema o una sinfonia come si dà al muratore quello di costruire una casa, accompagnandolo con la sua brava tessera di razionamento — ci vuole davvero il semplicismo mentale dei nostri socialisti. Perchè (lasciando da parte la impossibilità di sottoporre a regole fisse la operosità del genio) quella protezione che, dopo lunghi stenti, il vero genio trova (e non sempre) in qualche potente, si cercherebbe invano in una moltitudine, sia pure ufficiale; la quale è per sua natura, grossolana, banale e ignorante, tanto più quanto più numerosa. Ed è appunto per questo che il sistema socialista è, per sè stesso, distruttivo dell'arte, della scienza pura e della civiltà.

E, per toccare un altro punto: che le differenze sociali sieno inevitabili perchè i lavori più duri richiedono più duri non solo i muscoli ma anche il cervello — è un fatto questo che nessun socialismo riuscirà a mutare, senza distruggere la vita sociale.

Ma, d'altra parte, è anche un fatto tanto naturale quanto grave di conseguenze, che quando le classi agiate dimenticano queste dure condizioni della esistenza sociale e prendono la vita per un loro divertimento, giunge presto o tardi il tempo in cui quelle inferiori aprono gli occhi, pèrdono la pazienza e si rivoltano per mettersi esse al loro posto e.... fare poi esse quello che hanno fatto le precedenti; coll'aggravante che se uomini colti, malgrado della conoscenza che la storia,

gli studi e la pratica della vita sociale debbono aver destato in loro, non sanno resistere e si pèrdono dietro le lusinghe della vita — che dovrà aspettarsi da masse operaie nelle quali l'intelletto e una cultura rudimentale non giunge ad altro che ad essere strumento degli appetiti animaleschi?

Avanti a questo eterno giuoco crudele sorge insistente la domanda sui mezzi adatti, se non altro, a mitigare gli orrori di turbamenti e rivoluzioni che riconducono poi sempre, sotto forme nuove, agli stessi risultati dolorosi. E sorge principalmente la domanda sui gravissimi e difficili doveri di questa classe che vuol chiamarsi e dovrebbe essere dirigente e che solo per questo può aver diritto ad una forma di vita materialmente meno dura; e che perciò, allorchè viene meno a quei suoi doveri, non ha più ragione di esistere.

Ma questo punto importantissimo (al quale si rannoda il valore sociale del Buddhismo) io l'ho già svolto in un altro mio libro; credo perciò inutile ripetermi qui.

Solo aggiungerò che le cose di questo mondo andrebbero meno male se le classi colte capissero una volta che la esistenza della società civile si basa, per necessità indiscutibile, sul lavoro manuale di una grandissima maggioranza di uomini; i quali appunto perciò non potranno mai sollevarsi da condizioni di vita basse e dure; e che perciò i divertimenti, l'ozio, il lusso, i piaceri (che tutti suppongono una certa agiatezza) sono evidentemente una sovrana, atroce, ributtante ingiustizia. Ingiustizia che, per così dire, automaticamente si tira addosso la vendetta. Perchè bisogna veramente esser ciechi per non vedere che la ostentazione di lussi ed ozi tanto stupidi quanto insultanti,

deve alla fine, dopo aver creato i bassifondi della canaglia, condurre alla loro rivolta (1).

Del resto, avanti agli occhi del vero Buddhista, la storia dell'umanità con le sue convulsioni, le sue rivoluzioni e con la sua eterna illusione di vedere un giorno la pace e la giustizia regnar sulla terra, non ha nulla che desti la sua maraviglia. Egli sa bene che la lotta di tutti contro tutti (che è la conseguenza immediata della costituzione essenziale di ogni esistenza: l'egoismo) è frenata solo in piccola parte dall'interesse collettivo che, come sopra ho detto, constituisce insieme all'egoismo, la forma essenziale della vita. Sono due forze avverse che trovano il loro equilibrio in un punto variabile a seconda dell'intensità dell'una e dell'altra; ma sempre molto più vicino all'estremo egoismo che all'estremo altruismo. Cambia perciò la forma delle lotte nello svolgimento della storia; la sostanza non cambia. Nessuna maraviglia perciò riguardo ai mali ond'è piena la vita; e nessuna maraviglia che gli uomini vivano in una continua, incurabile illusione riguardo a questi mali, sperando sempre in quel che non può essere; perchè tale illusione è tanto separabile dalla esistenza quanto il respiro dalla

---

(1) Un più ampio svolgimento di tali concetti il lettore può trovarlo nell'altro mio libro cui sopra alludevo: Filosofia e Buddhismo. (Bocca, Torino 1913). La coscienza che ho della serietà dei miei intendimenti ed anche della sufficiente chiarezza con la quale tali importantissime questioni sono svolte in quel libro, vince in me quel naturale ritegno che si prova parlando delle cose proprie. Al lettore che ebbe il desiderio di leggere il presente libro, sento perciò di potere, anzi, dovere raccomandare l'altro, nella sincera persuasione che ciò sia tutt'altro che inutile nei non belli tempi che attraversiamo.

vita. Il male e l'illusione di poterlo sfuggire sono sono ambedue il frutto immediato dello stesso impulso vitale.

Certo, le sofferenze umane (come tutte le cose del mondo) hanno degli alti e bassi. Quando un male diviene intollerabile, l'uomo cerca ogni modo per allontanarlo, preparando le condizioni per un altro male secondo il famoso paragone dantesco dell'inferma

> che non può trovar posa in su le piume
> ma, con dar volta, suo dolore scherma.

In quel breve intervallo che passa tra una posa e l'altra l'uomo riprende fiato; e allora si fa mille illusioni sulla bellezza della vita, sulla bontà umana, sulla futura giustizia sociale ecc. ecc. Ma presto la realtà lo richiama a sè; e allora può anche darsi che gli occhi si aprano e le vere, eterne condizioni di ogni esistenza si svelino; e, sia in un individuo, sia in un popolo, si facciano strada massime nuove e si formi un criterio della vita capace di guidare la società per una via meno fantastica, scevra da utopie e perciò meno dolorosa.

Quando ricevetti la notizia che di questo libricciuolo si chiedeva una ristampa, rimasi da prima assai maravigliato; perchè, come scrivevo nella prima prefazione nel 1903 *« in un tempo come il presente, tutto dedito « alla ricerca dell'utile e del benessere.... un libro come « questo potrà sembrare non poco fuori di proposito ». Ma poi pensai che, al contrario, il tempo delle chiacchiere forse volge alla fine. I Soli dell'avvenire diventano già del passato. Colla guerra sono subentrati i fatti; e i fatti, di qualunque genere, sono sempre una cosa seria. E che in questi momenti vi sia chi desidera leggere di tali libri, è cosa sintomatica.*

Che la serietà cominci a farsi strada??!

Auguriamoci che ciò avvenga in ogni campo, affinchè si ponga un freno al dilagare di utopie sociali che sono la via più diretta all'anarchia e con essa, ad una nuova barbarie. Poichè nulla è più pericoloso alla vita sociale quanto la fede nella vita; e nulla è più benefico, della coscienza dell'irreparabilità dei suoi mali. Ciò ai tempi nostri, suona ancora come il più assurdo dei paradossi; ma per quanto naturali e inveterati, i pregiudizi devono pure qualche volta infrangersi contro la durezza dei fatti; — altrimenti non ci resterà che constatare come è destino dei pazzi chiuder gli occhi al vero e correr baldanzosi alla propria rovina.

Mompeo Sabino, Ottobre 1920.

Questa TERZA EDIZIONE *esce notevolmente accresciuta di parti la cui mancanza era veramente di dànno al Libro. Esse riguardano per lo più lo svolgimento storico del Buddhismo.*

A. C.

Mompeo Sabino, 1930.

INDICE

PARTE PRIMA

Breve studio sul carattere essenziale del Buddhismo.

PARTE SECONDA

La vita del Buddha Gotamo Siddharta. Traduzione di alcuni testi sacri buddhistici.

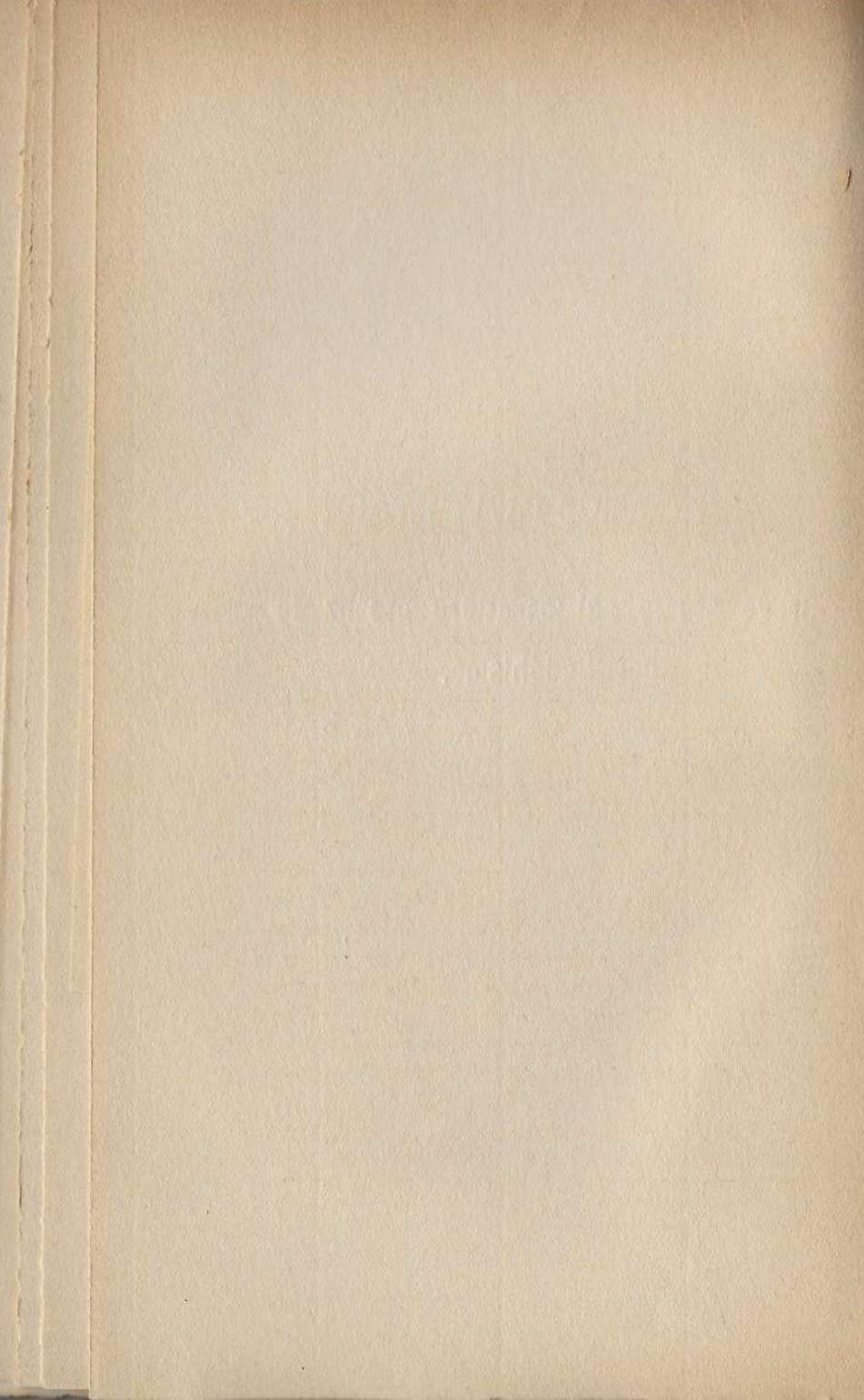
Traduzioni

ERRATA - CORRIGE

pag.	linea		
40	12	volte	— oltre
43	20	terra	— teoria
81	7	fallo;	— fallo,
95	19	popolazione	— composizione
95	26	via	— vita
104	7	è così semplice	— e così sempre,
116	9	continuità	— comunità
118	18	estensione	— astensione
119	20	È	— E
136	ultima	di legno avanti ai nostri occhi	— (tutto da togliere)
263	2	la mia essenza	— il mio Intimo

PARTE SECONDA

PARTE PRIMA

Breve studio sul carattere essenziale del Buddhismo.

CAPITOLO I.

Dal politeismo vedico all'Uno assoluto delle Upanisciad

La storia dell'India, com'è noto, è assai incerta e manchevole. Gli Indiani, pel loro carattere eminentemente speculativo e religioso, si curarono sempre pochissimo di ricordare quello che era accaduto nel loro paese e, tanto meno di sapere quello che accadeva o era accaduto nel resto del mondo.

Le notizie che abbiamo delle loro vicende si devono alle poche e tutt'altro che sicure fonti greche e a quelle che si sono potute ricavare dai libri stessi indiani quando, per caso, ne risultava qualche dato storico (1). Ma, oltre a ciò devesi notare che almeno fino a poco fa, lo studio della letteratura indiana è stato rivolto quasi esclusivamente a quella brahmanica. E i Brahmani, in parte per una relativamente superiore cultura, ma anche per l'interesse ambizioso e materiale di imporsi come mediatori tra gli uomini e le molte-

(1) Dico *libri* per brevità. Si tratta per lungo tempo di tradizioni orali trasmesse di generazione in generazione; ma con tale cura ed esattezza che a noi può sembrare quasi incredibile. La scrittura non comincia in India che nel III secolo av. Cr.; almeno così dicono gli orientalisti.

plici divinità dell'antico politeismo indiano — hanno con mirabile costanza cercato di far cadere nell' oblio tutto ciò che avrebbe potuto mettere in dubbio la loro universale superiorità. Essi hanno perciò sempre taciuto su quanto non sorgeva dalla loro casta; o, quando ciò non fu possibile, lo hanno assorbito tra le loro dottrine, rimanendone così essi stessi a capo. Dalla loro letteratura si ha pertanto un quadro assai imperfetto delle vere condizioni dell' India; e cioè, un quadro dove manca tutto ciò che non sia di origine e di intenzione brahmanica. Ma, come fa notare il Rhys Davids, il Brahmanismo è stato sempre « un'isola in un mare » (1) e non gli si può attribuire quella supremazia assoluta su tutte le popolazioni indiane, di cui si è sempre vantato. E' necessario completare e correggere quel quadro con altre notizie tratte da altre fonti che esistono in India ma ancora poco esplorate.

Quello che pel nostro scopo basterà ricordare è che la razza ariana, in tempi remotissimi (circa 3 o 4 millenni av. Cr.) si divise in due grandi famiglie: l'una dalla comune sede (il vasto altipiano tra il Tigri e l'Indo) si diresse verso l'Europa; l'altra verso l'India. La penetrazione nell'immenso paese fu opera di molti secoli e da questa immigrazione comincia la storia dell' India. Delle popolazioni indigene anteriori alla immigrazione ariana sappiamo poco o nulla. Certo, gran parte non potè fondersi cogli invasori e da ciò la prima e più profonda divisione tra gli Arii, gli invasori e i Sudra, gli indigeni, reietti e « impuri ».

Quanto alla religiosità degli Arii, dopo un lungo e lento svolgimento che partiva da una esuberante mitologia e dalla fede nella presenza reale e continua,

---

(1) La espressione *an island in a sea* è di Hopkins, citata dal Davids. Vedi: *Buddhist India.*

sebbene invisibile, di Dei di ogni specie in ogni momento della vita, il sentimento religioso indiano, seguendo il naturale indirizzo della mente umana che sempre cerca di comprendere e darsi ragione della pluralità delle cose, derivandole da una origine comune e supporre così una reale unità sotto una pluralità di forme variabili — giungeva alla concezione dell' Uno assoluto, solo reale e immutabile in contrapposto alla fugacità del mondo visibile o dei fenomeni. E il mondo dei fenomeni per conseguenza degradato, veniva messo a paro dei sogni; veniva definito una pura illusione creata dalla coscienza umana, la quale, in conseguenza appunto di questa strana illusione chiamata *avidia* (e che noi diremmo « ignoranza ») vede svolgersi come successione nell'eternità del tempo, ed estendersi in una pluralità di cose senza numero nell' infinità dello spazio, ciò che, in realtà, mai non cambia, perchè al di fuori della forma illusoria del tempo; nè si differenzia in una moltitudine di oggetti, perchè in realtà non ha nulla da vedere neanche con lo spazio. Tempo e spazio sono le condizioni prime di ogni pluralità; poichè come parlare di due o più cose quali si vogliano se non come succedentisi nel tempo o collocate nello spazio? L'uno assoluto, senza tempo e senza luogo, è il principio religioso e filosofico che balena già negli inni del *Rigveda*, ma che trova la sua completa espressione soltanto molto più tardi nelle Upanisciad, in questa meravigliosa mescolanza di profondità di pensiero, di acutezza filosofica e, al tempo istesso, di confusa e incredibilmente sbrigliata fantasia.

La parte più antica della letteratura indiana, anzi della letteratura di tutto il mondo, consiste negli inni del *Rigveda;* ai quali, dopo la immigrazione nella valle del Gange, seguì il grande periodo propriamente detto brahmanico, allorchè si formarono a poco a poco le

quattro caste, si svolse una nuova civiltà ed accanto agli inni del Ric (versi) sorsero altre compilazioni che presero il nome di *Veda* (sapienza):

il *Rigveda* (inni);
il *Samaveda* (canti rituali);
lo *Yajurveda* (formule sacre);
l' *Atharvaveda.*

Questo 4° Veda è una raccolta di inni sorti non direttamente dalla Casta dei Brahmani i quali si vantavano di possedere l'originale tesoro ereditato dai Risci (Asceti anteriori alla invasione dell'India). Perciò solo tardi il 4° Veda fu considerato come sacro; e anche sempre condizionatamente.

A questi si aggiunse la voluminosa letteratura che sui Veda si appoggia e sopratutto quella parte che fu detta dei Brahmana (esplicazioni rituali) alla quale finalmente fece seguito l'ultima e la più importante creazione del periodo brahmanico: quella delle *Upanisciad.*

Questo lungo periodo, vista la incertezza della cronologia indiana, sembra estendersi dal 1900 circa al 500 avanti la nostra Era; con la quale data che fa epoca, si fa palese una profonda trasformazione nel sentimento, nel pensiero e anche nella vita sociale indiana. Le Upanisciad sono, da un lato, il frutto della originale religiosità brahmanica; e, dall'altro, il seme che genera una nuova fioritura. Con libertà e tolleranza di pensiero di cui non si ha altro simile esempio nella storia, nuove e numerose scuole religiose e politiche, nuovi sistemi che per la prima volta, possono dirsi filosofici, si formano; e fra tutte queste novità sorgeva quella che doveva poi sollevarsi sopra le altre ed estendersi nell'India e fuori, col nome di Buddhismo.

* * *

Le Upanisciad sono, in forma molto svariata, trattati mistici, parte in prosa, parte in versi; in alcune la dottrina è esposta didatticamente, in altre in discussione dialogata.

Esse non nascono dalla classe o casta brahmanica, ma da quelle dei guerrieri, dei lavoratori o commercianti e, in genere, direttamente dal popolo. E perchè la dottrina delle Upanisciad tende a liberarsi dalle formalità dei riti enormemente complicati nel Brahmanismo, e ad interpretare la pluralità politeistica, come apparenza di una Unità inaccessibile ad ogni forma di pensiero, così si comprende perchè questo intenso movimento religioso, si compiesse, almeno per un certo tempo, nel segreto; espressamente evitando l'ingerenza dei brahmani. Upanisciad vuol dire appunto « dottrina segreta »; ed è notevole che perfino il nome di questa nuova concezione dell'essenza del mondo fosse stato mutato: all'antico Brahman si era sostituito l'Atman, quasi per evitare un nome (il Brahman) ormai troppo collegato con una mitologia ed un rituale che avevano fatto il tempo loro.

Quanto più il sentimento religioso brahmanico, nel suo lungo svolgimento, si era andato sollevando al disopra della mitologia, tanto più il mistero dell'essenza del mondo si era spogliato di ogni velame antropomorfico; e, dopo le concezioni di Prajâpati (signore delle creature), Visvakarman (creatore del tutto), Brahmanaspati (signore della preghiera) e Puruscia (identità dell'uomo col mondo), si era fermato in quella del Brahman che altro non vuole dire se non « adorazione ».

Quello stato d'intima elevazione in cui l'animo reli-

gioso talvolta si trova quando, dimentico di sè e dell'universo intiero, si perde nel mistero ineffabile del mondo, quello è pel brahmano la essenza, il principio e la fine di tutte le cose — la Divinità. Brahman vuol dire appunto « preghiera » o, meglio, « adorazione »; poichè il concetto del « chieder per sè » ne è escluso. Singolare profondità non so s'io debba dire di pensiero o di spirito che, secondo me, dà il più bello esempio dell'alta serietà di questo popolo il quale, dalla più remota antichità ai giorni nostri, da nessun'altra aspirazione fu più vivamente commosso quanto da quella che lo portava ad investigare il mistero dell' esistenza. Certo che, in così grande turbamento qual'è quello in cui l'animo umano è gittato da siffatti problemi quando son veramente sentiti, la stravaganza e anche la mostruosità si trovano talvolta accanto al sublime; ma così è l' uomo e questo fatto si verifica, come nell'India, così presso altri popoli e anche non soltanto nel campo religioso.

Nell'ultimo stadio di svolgimento del pensiero brahmanico, nelle Upanisciad, una nuova concezione, come ho detto, era apparsa: quella dell'Atman. Essa accenna all'accentuarsi del pensiero critico filosofico che andava sorgendo accanto a quello puramente religioso. Poichè sebbene in fondo le espressioni di Atman e Brahman non presentino una sostanziale differenza e, nelle stesse Upanisciad, si trovino spesso promiscuamente usate, tuttavia l'Atman ha un senso più soggettivo del Brahman e vi si sente la tendenza a spiegare l'universo derivandolo dal mistero dell' animo umano, piuttosto che derivar questo dal mistero del Brahman.

Le nuove idee non rimasero a lungo nascoste; giunse il tempo in cui, mature e assai diffuse, uscirono alla luce del Sole; e tutte le classi, compresa quella dei brahmani, vi parteciparono. Era uno di

quei movimenti spontanei, popolari, indipendenti dalla direzione dei dotti e di coloro che nel mondo si arrogano il monopolio del sentimento religioso; e la potenza intima che animava quel movimento diede origine ad un numero stragrande di scuole, tutte più o meno con tendenza etico-pratica. Le quali si disputavano, si combattevano il privilegio di aver trovato ciascuna la via diretta alla mèta suprema: la liberazione dall'illusione del fenomeno nella conquista dell' assoluto. Poichè (come molto bene osserva il Martinetti nel suo interessante lavoro sul Sankhya) in fondo a tutte le scuole, a tutti i sistemi filosofici indiani vi è sempre lo stesso presupposto: l'infelicità dell' esistenza fenomenica e la certezza di poterne uscire. Essi, infatti, non si domandano se l'esistenza è piacevole o dolorosa, ma soltanto « come è possibile porre fine alla transmigrazione e così liberare definitivamente l'anima dal dolore dell'esistenza? » (1).

* * *

Infatti le Upanisciad, insieme al dogma fondamentale dell'assoluta Unità del tutto, sola veramente reale in contrapposto alla pluralità fugace e illusoria del mondo visibile (fenomeni), avevano creato l'altra dottrina che doveva aver tanta influenza sul pensiero e sulla vita pratica nell'India: la dottrina della transmigrazione. Prima delle Upanisciad non se ne trova traccia, ma da quel tempo (circa 600 anni av. Cr.), essa viene generalmente accettata e la vedremo, sebbene molto modificata, tornare a far parte anche della dottrina buddhistica.

Il genio filosofico che alla mente indiana aveva

---

(1) P. Martinetti, *Il sistema Sankhya*, Torino 1897.

svelato la inseparabilità della pluralità dei fenomeni dalle forme della umana conoscenza, l'aveva anche spinta ad approfondire il problema e a domandarsi: in qual relazione sta la mia personalità o, come suol dirsi, l'anima, con l'Uno assoluto, l'Atman o Brahman? La risposta non poteva essere altra che l'affermazione dell' identità dell' anima col Brahman, poichè solo il Brahman è reale. Per conseguenza l'anima, nella sua forma personale in cui a noi è nota, è semplicemente un'illusione; essa, in realtà, è Brahman e niente altro. E la logica, incalzando, non poteva fare eccezione per quel che l'uomo sente e pensa e fa; e veniva perciò alla conclusione che il significato dei suoi sentimenti e delle sue azioni, buone o cattive, non trascende le forme della conoscenza. La bontà e la malvagità, non sono che i sintomi del minore o maggior grado di cecità spirituale, per cui l'anima illusa non riconosce nè sospetta la sua indentità col Brahman e perciò con tutte le cose; e si rinchiude così negli angusti limiti dell'egoismo. Quanto alla sua vera essenza, l'anima, nella sua identità col Brahman, è al di là del bene e del male, come di ogni altra qualità.

Ciò nonostante, questa teoria non sembrava nella sua semplicità soddisfare perfettamente a tutti i lati del problema morale e religioso. Del bene e del male e specialmente di quello che nasce dal volere degli individui, non pareva tenersi conto abbastanza. Se il bene e il male, dal punto di vista della esclusiva realtà trascendente del Brahman, potevan esser considerati come una illusione, tuttavia finchè l'uomo esiste in questa esistenza mortale non sembrava potersi o doversi considerare come cosa del tutto indifferente s'egli, nel corso della sua vita, avesse inclinato più verso l'uno che verso l'altro; se, in una parola, fosse stato buono o malvagio. E' ben vero che la cecità spirituale che

tanto più nasconde all'anima del malvagio la beatitudine infinita del Brahman quanto più egli si rinchiude nel suo egoismo, dava già una sanzione ed un significato profondo all'agire dell'uomo; ma, sia che l'istinto di vendetta, così radicato in noi da voler vedere quel male che altri fè soffrire ad altri, ricader su di lui nella medesima forma; sia che l'intelligenza, popolare, non afferrando completamente la teoria della non-realità dell'anima personale, continuasse a domandarne la sorte dopo la morte; e perchè finalmente al di là del nostro mondo fenomenico, nel Brahman immutabile, impassibile, non poteva trovar luogo l'anima non giunta ancora al suo supremo destino (il riconoscersi identica col Brahman infinito) — da tutte queste considerazioni e sentimenti, che più o meno confusamente dovevano muoversi nella coscienza popolare, sorse un nuovo dogma: quello della transmigrazione o metempsicosi; pel quale l'anima, tornando e ritornando nell'esistenza mortale veniva, in conseguenza del bene o del male operato, ad esser sottoposta a quei mali o a goder quei beni di cui nelle passate esistenze si era resa meritevole (1).

Che questo dogma corrisponda più ad un bisogno della coscienza popolare che a quello della teoria brahmanica, è provato dal fatto che la stessa teoria brahmanica quando, molto più tardi, dopo il decadere del Buddhismo nell'India, tornò in pieno vigore con la filosofia Vedanta, il dogma della metempsicosi fu accettato solo come credenza popolare (*aparavidia*); ma per la dottrina esoterica della unica realtà del Brahman

---

(1) Anche il Cristianesimo dovette porre tra la infinita felicità del Paradiso e «l'eterno dolore» infernale, il Purgatorio; il quale ha lo stesso ufficio della metempsicosi indiana: correggere, purificare l'anima.

(*paravidia*) l'anima, prima del nascere, durante la vita e dopo la morte, è Brahman; e quando l'errore (*avidia*) che crea l'illusione della personalità è stato distrutto, allora l'anima riconosce che essa da tutta l'eternità *fu* ed *è* Brahman e null'altro. Il dogma della metempsicosi diveniva superfluo.

Ciò posto, poichè unica realtà, unico Vero era il Brahman o l'Atman, il principio misterioso di tutte le cose e dell'uomo stesso, uscire dalla illusione della vita fenomenica e dalle sue transmigrazioni, e ritrovarsi nella unica ed eterna realtà del tutto, divenne a poco a poco la sola aspirazione dell'animo. L'intensità di questo desiderio può essere apprezzata solo da chi ha notizia della letteratura indiana; a noi europei moderni può sembrare nè più nè meno che una favola. L'animo indiano serio, consequente e costante nelle sue vedute, giunto alla conclusione che il mondo illusorio dell'esistenza non era che l'opera della nostra facoltà di conoscere o, in conclusione, dei sensi, fissò chiaramente anche l'ultima sua mèta: l'annichilazione dei sensi. Tutti e cinque, anzi tutti e sei (comprendendovi il pensiero, che per il filosofo indiano è una forma del sentire, come gli altri) furono esaminati, criticati e sottoposti a controllo pratico e sistematico, allo scopo di giungere alla loro estinzione. Solo in tal modo il Brahman che eternamente è in ognuno di noi, spogliato dell'oscuro velo che l'opera dei sensi vi distende sopra, tornava a risplendere nella coscienza intima dell'uomo e questi a ritrovarsi nella sua vera essenza nel Brahman immutabile, realtà unica di tutte le cose. La fugacità dei fenomeni con tutte le sofferenze materiali e spirituali che necessariamente accompagnano un'esistenza, come la nostra, limitata e caduca sotto tutti i riguardi, perdevano a poco a poco per lui ogni interesse, ogni significato, e finivano per dileguarsi nell'in-

finito, quasi al sorgere del Sole dell'Eterna Realtà, al di là dei sensi.

Se mai la vita di un popolo fu intimamente collegata col suo sentimento e col suo pensiero religioso, questo fu nell'India. La gloria ineffabile di un mistero divino divenne per l'indiano specialmente nel periodo delle Upanisciad il « pensiero dominante » e l'Infinito, la sua più calda aspirazione.

« Nel finito non è felicità; solo nell'infinito è felicità; questo infinito dobbiamo perciò cercar di conoscere ». (Ciand. VII, 23).

« Nell'Atman è conosciuto il mondo intiero... Esso è perciò più caro che un figlio, più caro delle ricchezze, più caro di ogni cosa ». (Brihad, I, 4, 7).

Ma la vita sociale con tutte le sue misere piccinerie, non poteva dare all'animo ciò che questo, giunto a tal punto, chiedeva; chè anzi, vedendosi nella vita sociale, solo un impedimento a quell'unico e supremo scopo dell'esistenza, si cominciò, allontanandosene, a riparare nella solitudine delle selve e nel silenzio delle montagne. I discepoli seguirono i maestri e, a poco a poco, schiere di asceti riempirono le foreste. Quello che si racconta dei nostri solitari della Tebaide e del Mar morto, non è che un pallido esempio a petto a quello che accadde nell'India. La battaglia contro ogni desiderio, ogni ricordo mondano, fu accanita, feroce; questi asceti si assoggettarono a privazioni, a tormenti inauditi; divennero i carnefici di sè stessi e vollero raggiunger con la violenza quello che, più che realizzato in loro, era stato in verità soltanto intraveduto dall'intelletto; e l'intelletto, acciecato e, per dir così, inebbriato dalla luce della divinità, l'aveva voluto, in una specie di furore entusiastico, ridurre a sistema rigoroso di filosofia pratica. I dogmi, i precetti, e i riti lunghissimi e minuziosi che in tutto il lungo periodo brah-

manico si erano in modo incredibile affastellati e complicati, erano giunti al punto che il sentimento spontaneo vi rimaneva soffocato. Alcuni insistevano sulla efficacia del digiuno; altri, della solitudine; altri proponevano il ripetere innumerevoli volte formule o inni sacri e altri, al contrario, il silenzio perpetuo. Più tardi venivano le più maravigliose stravaganze: quello rimaneva per anni immobile sulla cima di uno scoglio, esposto ai venti, alle tempeste; questo fissava il sole dal sorgere al tramonto; altri giacevano su tavole irte di chiodi aguzzi; altri tendevano le braccia per mesi e mesi, finchè irrigidite non potevano più piegarsi; altri non mangiavano che prendendo con le labbra da terra il poco cibo a somiglianza dei polli; e così via via, chè sarebbe troppo lungo il raccontare. Nel migliore dei casi si cadeva in quel pericoloso errore di scambiare i sintomi della religiosità con la religiosità stessa; e quegli stati anormali ed anche quelle perturbazioni nervose alle quali può talvolta dar luogo anche un verace ed intenso impulso religioso, si accettavano, anzi si provocavano, stimando verificarsi in quelli la mistica unione col Brahman (Yoga).

Un formalismo vacuo e superstizioso aveva così finito per ridurre ad una specie di scuola o, meglio, palestra, questo intimo impulso che spinge l'anima alla ricerca di un bene supremo; talchè con procedimenti rigorosi e metodici più o meno lunghi ma tutti sicuri, al dire dei singoli capiscuola, si poteva giungere finalmente al sospirato ricongiungimento con la divinità.

Non è qui il caso di entrare in dettagli sulle differenze teoriche delle diverse scuole e le discussioni di ogni genere alle quali a poco a poco si prese gusto, e in cui si perdeva il tempo e l'energia; dalle più profonde questioni alle più oziose sottigliezze dei sofisti. Poichè quello che poco più tardi accadeva in

Grecia al tempo appunto dei sofisti, era già accaduto nell'India. L'intelletto si era smarrito nel grande problema morale che turbava le coscienze; i filosofi indiani, come poi i greci, vollero trovare nell'intelletto la base della morale; vollero con dimostrazioni logiche dar credito alla verità dei loro sentimenti. Dal che nacque in poco tempo, in India come in Grecia, lo sfacelo di ogni fede e il dilagare di uno scetticismo universale. Finalmente quelli eccessi, stravaganze e superstizioni d'ogni maniera, a cui sopra accennavo, presero il posto della vera religiosità.

Al feroce ma pur sempre generoso entusiasmo ascetico dei tempi più antichi, si accompagnò più tardi l'ambizione di essere ammirati e sopratutto l'illusione di acquistarsi per mezzo di quelle straordinarie privazioni e sofferenze, poteri sovrumani, al servizio anche di basse passioni e odii personali. Finalmente i poeti, impadronitisi di siffatti argomenti, crearono tali favolose mostruosità da cadere nel comico e nel grottesco.

Com'è naturale, la reazione non poteva mancare. La guerra alla superstizione, al formalismo vacuo ed opprimente, si trova già iniziata dalle Upanisciad; le quali, come ho detto, erano sorte fuori della Casta brahmanica. Ma questa, da troppi secoli aveva consolidato la sua autorità perchè ne fosse stata possibile una trasformazione, e il nuovo impulso religioso che più o meno apertamente procedeva ostile alla tradizione, sarebbe stato da questa riafferrato e rinchiuso nella sua orbita, se il vigore novello di quell'impulso cercando completa libertà, non avesse risolutamente spezzato ogni legame e non avesse preso forma in una nuova religione.

Questo avvenne; e la nuova religione fu il Buddhismo.

CAPITOLO II.

Il sorgere del Buddhismo come reazione al formalismo brahmanico

Il Buddhismo dunque non è che il prodotto del grande periodo brahmanico, dopo che questo, prendendo le mosse da politeismo vedico, era giunto colle Upanisciad alla dottrina della unità assoluta di tutte le cose, di tutti i fatti sì materiali che psichici, nel mistero del Brahman o Atman.

Questa dottrina appunto (il Monismo assoluto) fu, per dir così, lo scoglio contro di cui, dopo tanti secoli si ruppe la maestosa corrente del pensiero brahmanico; perchè la grandiosa e, in un certo senso, terribile unilateralità di un tal pensiero, parve scossa da un sospetto nuovo nella storia del pensiero indiano. I Veda, i Brahmana, le Upanisciad e il Buddhismo, costituiscono certamente lo svolgimento di una linea continua; l'uno suppone l'antecedente in un crescendo di profondità e di semplicità che raggiunge l'apice col Buddhismo. Ma, mentre il Brahmanismo, dichiarando illusorie tutte le molteplici forme della esistenza, aveva affermato nell'Atman una realtà assoluta, la realtà di quell'Uno dove dovrebbe trovarsi

legato con amore in un volume
ciò che per l'Universo si squaderna,

il Buddhismo si scioglie anche da questa ultima illusione. L'Uno non è più pel Buddhismo che una pura forma propria della coscienza; una intuizione che suppone essa stessa quella della pluralità fugace ed alla quale perciò non può attribuirsi un valore indipendente dalla coscienza e dalla pluralità. L'Uno e il Più, si suppongono correlativamente. La impossibilità di una soluzione positiva di tale correlazione chiude (come vedremo) nel silenzio il lungo e consequente svolgimento del pensiero indiano.

Certo, l'affermazione dell'Uno assoluto (alla quale la mente umana è portata per sua natura) le Upanisciad non erano mancate di bilanciarla con la dichiarazione che si trattava di un concetto ineffabile e, con singolare coincidenza di tempo, lo stesso veniva detto da Lao-tse in Cina, dai filosofi eleatici in Grecia, dai Profeti ebrei in Palestina come lo fu, ma più tardi, anche dai teologi cristiani. Se non che, tutto ciò non vuol dire che quella *ineffabilità* sia stata rispettata.

Noi, occupandoci quì solo dell' India, ricordiamo che le Upanisciad, mentre non si stancano di ripetere in cento modi la assoluta ineffabilità dell' Atman, persino riguardo alla sua esistenza, sono poi piene di determinazioni positive di ogni genere. Leggiamo per es.:

« intorno ad esso (Brahman) i pensieri e le parole si aggirano senza poterlo trovare ».

(Taittiriya-Upanisciad).

« differente da tutto ciò che ci è noto e dall'ignoto ancora ». (Kena-Upan).

« il Brahman non può esser raggiunto con lo studio, non con l' intelletto, nè per conoscenza di Scrittura ». (Kathaka-Upan).

« il Brahman non è nè grande nè piccolo, nè

rozzo nè sottile; è privo di sensi, privo d'intelletto, senza interno, nè esterno, ecc., ecc. ».

(Brihad-Upan).

« Esso è il Tutto e il Nulla; niente è più alto; è inconcepibile; non ha realtà; giammai conosciuto ».

(Tejobindu-Upan).

Poi si veniva all'assurdo:

« solo chi non lo conosce, quei lo conosce; chi lo conosce lo ignora ». (Kena-Upan).

Sarebbe lungo e noioso citare altri esempii i quali, insomma, si riducono ad una litania di negazioni che culmina nel famoso *neti, neti!* (non è così, non è così). Espressione che insieme ad altre, anche puramente negative, è considerata dalla posteriore scuola Vedanta come la sola che resista alla critica e che esprime a maraviglia la sconfitta dell'intelletto in ogni suo sforzo nel voler definire in modo positivo l'essenza e la realtà delle cose.

Tuttavia su questo terreno, difficilmente lo spirito umano si contenta di una misera negazione; il soggetto è troppo attraente; così che, malgrado di tutte quelle negazioni, il Brahman secondo le stesse Upanisciad. pensa, vede, conosce, vuole ecc., ecc.

Sorse allora da prima confusa, poi sempre più netta la distinzione tra il Brahman superiore e l'inferiore; quello, al di là di ogni qualificazione, questo come se lo figura l'intelletto. Distinzione che, come può immaginarsi, aprì il campo a nuove, sconfinate distinzioni e discussioni e sopratutto ad una vera manìa di interpretare ogni fenomeno della natura e ogni atto del rituale vedico, come allegorie in cui si celavano tutti i problemi di questo e dell'altro mondo.

La cosa giunse ad una misura veramente eccessiva. Perfino in alcune delle Upanisciad troviamo lamenti

sulla inutilità del disputare e dello studio dei Veda ed anche brani satirici sulla petulanza dei brahmani che, coi loro riti, s'intromettevano da per tutto per trovar guadagno. Infatti, approfittando della ignoranza e della superstizione del popolo, i Brahmani si erano a poco a poco imposti come onnipotenti mediatori tra di esso e gli Dei e, infiltrandosi nelle corti erano riusciti a dominare sui Re o sulla casta dei guerrieri, e per loro mezzo, sopra ogni cosa.

In una delle Upanisciad si legge; « il saggio che, come brahmano, lotta per raggiunger la sapienza, investighi il Brahman e non vada dietro ad erudizione scritturale che non porta se non discorsi senza fine » (Brih., 4, 4, 21).

Le minute descrizioni del come l'anima si sciolga dal corpo per ritrovarsi nel Brahman, la enumerazione delle vene che, in corrispondenza con i raggi luminosi, le offrono la via dal cuore al cervello e, da questo al Brahman, passando ora pel Sole ed ora per la Luna e precisamente alcune, quando il Sole nell' inverno scende al Sud ed altre, quando in estate si accosta al Nord, e la punta del cuore che divien luminosa allorchè si compie la mistica unione — tutta questa roba era l'oggetto di complicatissime fantasticherie e di interminabili discussioni fra le diverse scuole brahmaniche. Era la confusione che nasce dall' incrociarsi di tante opinioni e tendenze differenti, come sempre accade quando un sistema sociale e morale si avvicina al suo disfacimento.

Ma fra tutte queste scuole, di una dobbiamo far parola; ed è quella che fu detta del Sankhya.

La fede cieca in quel che la tradizione aveva consacrato da secoli, l'autorità incontrastata della così detta Rivelazione dei Veda, fu potentemente scossa nel VI secolo av. Cr.; secolo che in tutto il mondo fu sin-

golarmente ferace di vita spirituale e intellettuale (1). Un bisogno nuovo di investigazione razionale e di critica era sorto e si estendeva in India sotto il nome di Sankhya; termine che vuol dire appunto: riflessione. Più tardi questo nuovo indirizzo del pensiero prese forma in un sistema assai complicato; ma quel che a noi importa, è che il Sankhya, già fin dal secolo VI av. Cr., pur non rifiutando la fede nella Rivelazione dei Veda, proclamò il valore degli argomenti razionali non inferiore a quello della Rivelazione. Il pensiero ne divenne più filosofico nel senso proprio della parola, e cioè, speculativamente. Cosa che, per sè stessa, non portava grande giovamento alla religiosità; chè anzi cominciò appunto col Sankhya l'abitudine del trattare razionalmente e come realtà di fatto, concetti astrattissimi e, per così dire, evanescenti; e, per conseguenza, il perdersi della mente nelle infinite e vane questioni di cui sono piene le Filosofie di ogni tempo e di ogni paese. Ma, indirettamente, il Sankhya, con quella critica che, a poco a poco rode le basi d'ogni mitologia, dava il primo colpo all'autorità dei Veda e veniva così a rimetter lo spirito indiano, senza impacci di viete formule e di dottrine cristallizzate, avanti al mistero del proprio destino.

Com'è naturale in questi casi e come abbiamo già accennato, non fu solo la classe più colta che prese parte ad un tale risveglio. Anche il popolo, fin nelle sue più umili e dispregiate classi (i Sudra e i Ciàndala) si sentì rinnovato nell'intimo e chiese e cercò nuove vie al sentimento religioso. Due principalmente furono le scuole che sorsero: quella dei Giàina e quella dei Buddhisti; la quale poi sopraffece l'altra estendendosi su quasi tutta l'Asia.

---

(1) Cfr. pag. 6 e seg.

La piccola comunità dei Giàina conservò e conserva tutt'ora un rigorismo dogmatico e ascetico di sapore tutto brahmanico; il Buddhismo invece, elevando la carità e la compassione a sua guida suprema e mettendo al secondo posto o, per dir meglio, all' ultimo, ogni dogmatica speculazione, si acquistò quell' affascinante simpatia che lo accompagnò dovunque spinse la sua predicazione.

Quanto al Sankhya, la sua filosofia, alquanto modificata e rinzeppata di citazioni vediche, fu poi *per fas aut nefas*, riassorbita tra le dottrine brahmaniche e, come tale, dichiarata ortodossa. Ma la breccia era stata aperta; ed il Buddhismo, proseguendo arditamente per quella strada, giungeva alle ultime conseguenze. Con un taglio netto ripudiò i Veda e tutta la letteratura da quelli dipendente e, messa fuori ogni speculazione e ogni fantasia, prese di mira lo scopo finale eticamente pratico che, dopo tanto ricercare, sembrava sfuggire ancora alle intense aspirazioni del cuore. Poichè malgrado degli sforzi coi quali, per le vie del più duro ascetismo, il religioso indiano si era spinto verso il bene supremo, il *summum bonum*, gli era mancata quella che in ogni fatto è condizione prima del successo: l'intima spontaneità.

La nuova scuola, che rapida si estese col nome di Buddhismo, si ribellò a quei mezzi violenti e tutti esterni, e vi sostituiva l'intimo distacco dalla vita che spontaneamente si manifesta nell'uomo quando, mosso dalla compassione verso i suoi simili e verso sè stesso ancora, vede finalmente e sente e, per così dire, tocca con mano le miserie dell'esistenza.

Il Buddhismo non sentì più il bisogno di appoggiare nè sull'autorità nè su basi puramente razionali, le sue massime. La coscienza diretta del mondo e della vita, il sentimento immediato della vanità di tutto ciò che è

soggetto alla fantasmagoria del nascere e del morire, del comnciare e del finire — dava una base solida, indiscussa, sulla quale l'intelletto poteva poi compiere il suo lavoro di classificazione o coordinamento, senza peraltro intervenire come fondamento dimostrativo.

Così la reazione contro l'etica pratica brahmanica si estendeva anche nel campo intellettuale. L'avversione contro ogni filosofare puramente teoretico, si rivela da ogni pagina degli scritti buddhistici e non di rado una pungente ironia transparisce in quei dialoghi dove sapienti brahmani vengono a disputa col Buddha o con uno dei suoi discepoli. Un bell' esempio lo troviamo nel *Teviggia Sutta.*

Due giovani brahmani, Vasetta e Bharadvaga, dopo aver discusso sull' efficacia di due vie conducenti a Brahma, predicate da diversi maestri, non potendosi mettere d' accordo, vengono a proporre al Buddha le loro difficoltà. Questo li ascolta pazientemente e poi domanda:

— Tra questi brahmani versati nello studio dei tre Veda (1), ve ne è forse qualcuno che abbia veduto Brahma faccia a faccia?

— No, certo — rispondono i due.

— Ma vi è forse alcuno dei maestri dei brahmani versati nei tre Veda, che abbia veduto, Brahma faccia a faccia?

— No, certo.

— Ma forse, nelle generazioni antiche, tra quelli anacoreti che scrissero i versi che, con tanta cura, oggi ancora si ripetono, vi fu qualcuno che vide Brahma faccia a faccia?

— No, certo.

— Dunque voi affermate che nessuno dei brahmani

---

(1) Il quarto Veda come dissi non fu aggiunto che più tardi.

presenti o passati, nessuno dei loro maestri e poeti pretesero di conoscere o di aver veduto il dove, il come o il quando di Brahma. Talchè questi brahmani, versati nello studio dei tre Veda, dicono in realtà questo: « a ciò che noi non conosciamo, a ciò che non abbiamo mai veduto, noi possiamo mostrare la via e dire: questa è la via diretta che condurrà chi la segue, allo stato di unione con Brahma! Veramente, o Vasettha, che i brahmani, versati nello studio dei tre Veda, possano essere abili a mostrare la via allo stato di unione con ciò che essi non conoscono, nè hanno mai veduto — una tal condizione di cose non ha esistenza! —

Così ancora, riguardo alla purificazione dell' animo per mezzo di abluzioni e bagni sacri; se (osservò un monaco) l'acqua ha un tal potere, il cielo sarà pieno di ranocchie e di coccodrilli.

E parlando dei digiuni di una scuola brahmanica che si protraevano per la prima metà del mese lunare ma venivano poi compensati nella seconda metà, il Buddha osservò che il ventre di quei brahmani doveva avere le sue fasi come quelle della Luna.

Della diversità che passa tra il nuovo sentire buddhistico e il brahmanico, possiamo renderci meglio ragione sapendo che le due religioni, sebbene nate dalla stessa stirpe ariana e dal coerente svolgimento di un medesimo fondo religioso, ebbero origine in regioni diverse e lontane: i due estremi, occidentale e orientale della valle del Gange; e che l'originale dogmatismo vedico, rimasto in pieno vigore nell'occidente, si andò lentamente moderando e modificando quanto più la invasione ariana si spingeva verso l'oriente. Concetti, costumi, lingua, vita sociale, tutto prese coi secoli un nuovo aspetto nella parte orientale della valle del Gange. Le memorie, anche favolose, conservateci dal Mahabhàrata, di grandi guerre tra le due regioni,

hanno un fondo storico e mostrano che una notevole diversità dovette presto separarle. Ora il Buddhismo sorgeva nella parte orientale; mentre il Brahmanismo s'era formato e consolidato nell'occidente.

La impossibilità di determinare in qualsiasi modo l'essenza delle cose, fu dal Buddhismo affermata con energia e fermezza ignota alle Upanisciad; e, ammaestrato dall'abuso a cui le discussioni brahmaniche avevano dato origine, volle evitare perfino di dare un nome al mistero delle cose e, prendendo il suo punto di partenza non più dall'inconoscibile (il Brahman o l'Atman), ma dalla realtà empirica del mondo, procedette a rovescio del Brahmanismo. Al concetto positivo del Brahman, o Atman, sostituì quello negativo di Nirvana, il quale non esprime che la negazione della esistenza empirica; e, per conseguenza, anche le aspirazioni che accendevano il Brahmano al ricongiungimento col Brahman, furono sostituite dal desiderio di uscire dalla vanità e dai mali della esistenza; e mentre il Brahmano ricercava una felicità trascendente, il Buddhista sfugge un male immanente e empiricamente reale; mentre ragione prima del durare del mondo fenomenico è pel Brahmano l'ignorare, il non conoscere il Brahma o Atman (Avidia), pel Buddhista è l'ignorare la universalità e irreparabilità del dolore. Così che mentre il brahmano non parla che del Brahman come sola felice realtà, il buddhista non parla che di questa vita e della sua dolorosa vanità.

Ma qui dobbiamo fermarci per osservare cosa di capitale importanza.

Questa preoccupazione continua nel Buddhismo di sfuggire ai mali e all'illusione dell'esistenza e che, si può dire, riempie quasi esclusivamente la sua letteratura, non deve intendersi in modo personale: sarebbe questo uno snaturare e fraintendere da cima a fondo il

Buddhismo. Nota dominante e caratteristica del Buddhismo è la compassione, predicata e inculcata in ogni forma, illustrata da innumerevoli esempi, parabole e racconti veri, leggendarii e favolosi, in prosa e in versi e diretta verso ogni essere vivente, buono o malvagio, altissimo o infimo, dagli Dei all'insetto, senza eccezione. E questa compassione, facendo gravare sopra l'individuo capace di tanto, le sofferenze del mondo intiero, gliene fanno anche conoscere a fondo il carattere, sentire l'impossibilità di rimediarvi e risveglia in lui il sentimento di qualche cosa di più profondo che non sia la sua propria personalità; e, al tempo stesso, gli fa presentire una soluzione misteriosa all'enigma dell'essere, per la quale la lotta e le sofferenze possano finalmente trovar la pace. Qui non si tratta di salute o salvezza personale, sebbene, per evidente necessità, la predicazione e le massime non possano essere indirizzate che all'individuo. Non si può certo predicare alla Specie o al Kosmos! Ciò che una predicazione religiosa attende, non può attenderlo che dall'individuo; ma ciò che l'individuo, intendendo la predicazione, farà, ha un significato che trascende l'individuo stesso e che, malgrado di ogni sforzo, non si lascia afferrare dall'intelletto nè, tanto meno, esprimere in parole. Questo che io dico, in nessun'altra religione appare così manifesto come nel Buddhismo. Poichè nel Buddhismo (come vedremo) l'individuo non è una realtà, una unità come l'anima nelle altre religioni; la salute perciò che esso propone va assai più a fondo del così detto « salvar l'anima propria ».

Io so bene che quando il cristiano, purchè veramente religioso, parla del salvar l'anima propria, egli nel suo intimo, intende altro di quello che intende il bacchettone che, per timore dell'inferno, si picchia il petto. Ma, quanto al Buddhismo, esso è così lontano dal re-

stringere ad un bene personale il significato della sua dottrina, che perfino il concetto della personalità vi è rifiutato. E in questo senso il Buddhismo si distingue da tutte le altre religioni e richiede perciò un esame particolare; tanto più che questo è il punto che lascia vedere come la Dottrina del Buddha, senza trascendere teoricamente la esperienza della vita reale, conduca di fatto a sorpassarla. Infatti il Buddhismo non è eudemonismo; ossia non predica una dottrina che prometta la felicità all'individuo, come facevano per es. gli Stoici, i Cinici e gli Epicurei. In questo caso la sfera dei sentimenti e dei concetti che costituiscono la dottrina non va al di là dell'individuo; si tratta della sua felicità personale che lo Stoico trova nel rendersi impassibile; l'Epicureo, nel godimento razionale di ogni cosa; e il Cinico, nella indipendenza che lo riduce a viver magari dentro una botte. Ma nel Buddhismo (come in ogni sistema veramente religioso) la sfera dei sentimenti e dei concetti che costituiscono la dottrina, trascende l'individuo e gli fa sentire relazioni di cui uno dei termini si perde nell'inconoscibile.

Molti problemi e molte domande pertanto sorgono spontaneamente e molte teorie e fantasie sono corse in Europa per dar loro una risposta. Noi dobbiamo ora vedere qual posto o quale soluzione quei problemi e quelle domande trovarono nel Buddhismo.

CAPITOLO III.

Il problema metafisico nella mente del Buddha e Teorie del Buddhismo posteriore

La nuova fase in cui il sentimento religioso indiano entrava col Buddhismo, doveva necessariamente portare una mutazione anche nel campo speculativo. Perchè, per quanto ci si possa persuadere che la speculazione non può afferrare positivamente l'essenza della religiosità e per quanto questa persuasione appunto sia nel fondo del Buddhismo (come abbiamo già notato nel capitolo precedente: pag. 17 e seg.), pure finchè un uomo è uomo, gli è necessario in qualche modo comunicare ai suoi simili i sentimenti ed i pensieri che in lui sorgono anche su tal soggetto. La tendenza perciò alla speculazione non poteva spegnersi del tutto nel Buddhismo. Noi ve la ritroviamo in fatti; ma accompagnata e controllata sempre e in modo come non è mai accaduto in altre religioni, dalla perfetta e chiara coscienza che le teorie o sistemi speculativi e catechistici non hanno verun valore o significato relativamente ad una vera religiosità.

Ciò posto, passiamo ad esaminar più da vicino la nuova fase in cui, pel Buddhismo, entrava il pensiero indiano.

La teoria speculativa brahmanica che parte dalla realtà assoluta sebbene misteriosa del Brahman per dedurne il mondo reale, si rovescia in quella buddhistica che parte appunto dalla conoscenza empirica di questo mondo, per condurre al mistero a cui si volge il sentimento religioso. Ma non è possibile presentare in modo simmetrico questo schema inverso al brahmanico stabilendo positivamente il punto di arrivo, per la semplicissima ragione che « il Buddha nulla ha insegnato su questo punto ».

Un tale silenzio espressamente riconosciuto, consacrato dal rispetto di 24 secoli ed elevato, anzi, a formula sacra è caratteristico del Buddhismo. È un silenzio non solo di fatto storico, ma anche di proposito. Il Buddha dichiara nel modo più esplicito che rispondere a domande sul valore positivo della Rinunzia religiosa è, non solo impossibile, ma antireligioso; perchè, in conclusione, in fondo a tali domande si nasconde sempre una preoccupazione egoistica: il desiderio di affermare la perpetuità della propria persona e la ricerca della propria felicità. Ora l'egoismo (la limitazione) mentre è la forma essenziale di ogni esistenza, è precisamente esso la causa del male da cui il Buddha cerca la uscita.

Noi dunque non possiamo formulare una teoria che colleghi i due termini estremi: il mondo reale e l'ultimo obbietto del sentimento religioso — l'Uno assoluto delle Upanisciad. Il Buddha ha taciuto; e aggiungiamo noi, ha giustamente taciuto. Perchè, oltre l'addotta ragione della irreligiosità di tali domande, la supposizione di una realtà metafisica equivale a supporre una realtà priva di ogni forma e di ogni qualità, poichè queste appunto sono quel che costituisce la realtà di questo mondo. Con quella supposizione si viene dunque a dire che esiste una cosa la quale non

esiste in nessun modo. Questo è veramente un affermare e negare nello stesso momento; e a tanto si riducono tutti i tentativi di stabilire il così detto Assoluto, dai tempi i più antichi ai più moderni. Il Buddha, ben conscio di queste condizioni, si è costantemente rifiutato di entrare in spiegazioni su di un significato trascendentale della sua Dottrina; perchè il pensiero cessa dove cessa la base dei fatti, interni ed esterni, e dove perciò tanto l'affermare quanto il negare, non hanno più senso; — non si sa che cosa si affermi e non si sa che cosa si neghi. Tale è il vero stato della questione.

Mentre il Brahmanismo (come qualunque teoria che supponga un Assoluto) dava o credeva di dare una deduzione del come da quel principio immutabile, eterno, si passi al mondo empirico fugace, la Teoria del Buddha, partendo da questo, si arresta a mezza strada. Non solo, ma critica e mette in luce e perfino in ridicolo, la vacuità di quelle deduzioni o spiegazioni. Tanto il concetto di Realtà assoluta, quanto quello di Nulla assoluto, sono inconcepibili, e perciò senza significato. Questo è il punto importantissimo, principale e caratteristico del pensiero buddhista; pensiero che, procedendo nel nostro studio, troveremo ampiamente illustrato.

Del resto, già prima del Buddha, nelle numerose scuole pullulate in India nel VI secolo av. Cr., la critica si era spinta assai avanti circa il concetto dell'Assoluto; tanto che è giustificato il sospettare almeno che la fede in esso fosse già assai decaduta nella opinione dei filosofi.

* * *

Credo utile mostrare ora con quali argomenti e con quanta precisione tali critiche furono formulate più

tardi nell'India e anche paragonarle con analoghi argomenti avanzati dal pensiero greco.

Cominciamo dall'osservare che a tre si riducono i modi di concepire la relazione tra il così detto Assoluto e il mondo dei fenomeni. Questi tre modi sono:

1° identità;

2° causa ed effetto (nel senso di creazione);

3° dualismo.

Identità. È il sistema delle Upanisciad: il mondo dei fenomeni (la personalità umana compresa) è una pura illusione; esso, in realtà, è Brahman, ossia è quel principio assoluto trascendente e niente altro.

Causa ed effetto. È il sistema del Teismo sorto già nell'India con le Upanisciad posteriori, ma fermatosi specialmente nel nostro occidente col Cristianesimo: il mondo è l'effetto (creazione) di quel principio assoluto trascendente.

Dualismo. È il sistema Sankhya in India e della religione di Zoroastro in Persia e di alcuni dei filosofi greci: il dualismo tra Dio e Mondo, spirito e materia, sostanza e qualità ecc., ambedue assolutamente reali.

Ma porre due (o più) principi assoluti (e cioè al di là di ogni relazione) i quali poi sono in relazione tra di loro, è la più flagrante delle contradizioni. Questa teoria, che è la più puerile di quante furono immaginate, non fa che ripetere in formule astratte o mitologiche quelle stesse contradizioni del mondo empirico che si volevano spiegare: Ormuzd e Ariman in guerra l'uno contro l'altro, come lo sono le cose di questo mondo.

Quanto alle altre due teorie, rappresentate principalmente dal Brahmanismo e dal Cristianesimo, non pare che le soluzioni proposte sieno state più felici.

Lasciamo stare che, dar ragione della esistenza del mondo facendone (come fa il Cristianesimo) l'effetto

di una causa, importa il fermarsi ad una « causa prima », concetto del tutto arbitrario e inconcepibile; poichè la causa di un fatto o avvenimento è necessariamente un fatto che prima non esisteva; altrimenti sarebbe esistito anche l'effetto. Esso perciò suppone, alla sua volta, un altro fatto che sia la sua causa; così che, di causa in causa, ce ne andiamo in un retrocedere *in infinitum*. Se ci si potesse fermare ad un fatto che non sia effetto di nessuna causa, perchè non dire addirittura che il mondo stesso è questo fatto senza causa?

In India e, generalmente in Asia, simili concezioni non hanno mai trovato terreno propizio. Sono concezioni sufficienti a menti primitive come le si trovano anche tra i selvaggi e in genere, dove o per naturale incapacità o per condizioni straordinarie (come fu in Europa la gigantesca catastrofe dell'Impero romano e relative invasioni barbariche) la cultura si è trovata in bassissimo stato. E questo fu precisamente il caso quando le nuove concezioni teologiche cristiane si andavano formando.

Al risorgere della cultura, la mente europea si trovò pel Teismo, implicata in insolubili problemi. Le obiezioni sorsero tra di noi contro il Teismo, come in India, erano sorte contro il Panteismo brahmanico; producendo là una completa e stabile rivoluzione; in Europa un continuo e mai cessato stato di lotta tra dogma e ragione.

Vogliamo dare due esempi di queste obiezioni: uno indiano contro la teoria della Identità; l'altro, greco contro quello della Causalità. In ambedue l'argomento è tolto dalla presenza del male nel mondo. Sono la Scuola Sankhya e Sesto Empirico che parlano.

Nella questione sull'origine del male, il Brahmanismo ed il Cristianesimo, trovaronsi debitori all'in-

telletto di una risposta precisa. Poichè ambedue partono da un punto positivo, solo veramente reale perchè solo eterno ed immutabile (Brahma, Dio), l'intelletto si domanda: d'onde è questo male da cui l'una religione predica la liberazione e l'altra la redenzione? non ricade esso sul Brahman, sola essenza vera di tutte le cose, o su Dio, autore di tutte le cose? E allora come sperare, nel primo caso, una liberazione se il male nasce dalla stessa eterna immutabile essenza del mondo? E, nel secondo caso, come conciliare il male con un Dio buono e onnipotente?

Nel Sankhya si legge: « l'opinione vedantica che l'intelligente Brahma sia la causa materiale (1) del mondo è insostenibile perchè il prodotto sarebbe in questo caso d'un carattere affatto differente dalla causa. Perchè questo mondo che dal Vedanta è considerato come il prodotto di Brahma, è percepito come non intelligente ed impuro; per conseguenza, di un carattere differente dal Brahma. Brahma, alla sua volta, è dichiarato dalle S. Scritture esser d'un carattere diverso dal mondo; cioè, intelligente e puro. Ma cose d'un carattere affatto differente non possono stare fra loro nel rapporto di causa materiale e di prodotto. Prodotti come per es. gioielli d'oro, non possono aver per causa materiale l'argilla, nè l'oro può esser causa materiale di vasi d'argilla..... Nello stesso modo questo mondo che è non intelligente e comprende in sè piacere dolore e indifferenza, può essere unicamente il prodotto di una causa essa stessa non intelligente e composta di piacere dolore e indifferenza..... Questo mondo non può quindi avere per causa materiale, Brahma » (Martinetti, *Il sistema Sankhya*, p. 50).

---

(1) « Causa materiale » vuol dire quello che oggi più propriamente si dice sostanza.

Sesto Empirico poi scrive: « chi afferma esistere Dio, o dirà che ei provvede, alle cose del mondo o che non provvede: e se provvede sarà o a tutte o a talune. Ma se di tutte ei pigliasse cura, non sarebbe nel mondo verun male nè alcuna cattiveria: ma dicono che tutto sia pieno di male, dunque non si avrà a sostenere che Dio abbia cura di ogni cosa. Che se ei ne cura alcune soltanto, perchè a queste provvede, a quelle no? In fatti o egli vuole e può a tutte provvedere; o vuole e non può; o può e non vuole; o non può e non vuole. Se volesse e potesse, avrebbe cura di tutte; ora ei non provvede a tutte (secondo che dicemmo innanzi), dunque non vuole e può a tutte provvedere. Se ei vuole e non può, desso è più debole della cagione per cui non può provvedere alle cose di cui si cura; ma è contro il concetto di Dio che ei sia più debole di altro. Se può curarsi di ogni cosa e non vuole, è da riputarsi invidioso. Se non vuole nè può, è invidioso e anche debole: e il dire ciò intorno a Dio è proprio degli empii » (1).

Simili obiezioni al Teismo, anche più largamente concepite occorrono nel Sankhya (Vedi P. Martinetti, op. cit., p. 110).

Tanto il Brahmanismo quanto il Cristianesimo si son studiati di rispondere a queste obiezioni che l'intelletto ha, fin dalla origine, sollevato loro contro.

Il Brahmanismo, basandosi sul sistema dell'Identità, disse: il mondo, come noi lo conosciamo, con tutte le sue limitazioni, impurità e sofferenze non è una realtà; è una illusione, prodotta da uno stato speciale della nostra coscienza detto *Avidia;* termine che significa appunto « ignoranza della vera realtà del mondo ».

---

(1) *Istituzioni pirroniane di Sesto Empirico,* tradotte da S. Bissolati, pag. 148. Imola, 1870.

Perciò anche il male è un'illusione. Come il Sole non si contamina illuminando una sozzura (dicono le Upanisciad) così il Brahma resta intatto dalla miseria del mondo.

Ma, replica l'intelletto, come avviene che il Brahman purissimo, perfettissimo si trovi pur tuttavia immerso, oscurato da quella illusione?

L'*Avidia*, l'ignoranza, si dirà, è una qualità dell'uomo; — sta bene; ma l'uomo non è forse lo stesso Brahman?

La risposta si attende ancora.

Il Cristianesimo, alla sua volta disse: tutte le cose e l'uomo con esse, furono create ottime (*omnia bona valde*); per loro sola volontà si corruppero. — L'intelletto replicò subito: dunque quella volontà la quale poteva corrompersi, non era ottima; giacchè « ottimo » e « corruttibile » non si possono accordare. Il libero arbitrio nella scelta fra il bene e il male, che si volle invocare a difesa della tesi, non giova; poichè un essere fatto *ex nihilo* da un altro, agirà sempre secondo le tendenze, che gli sono state date; e un essere senza tendenze, non agirà mai nè verso il bene nè verso il male.

Del resto chi vuol vedere un esempio delle contradizioni a cui conduce l'ipotesi di un Dio personale autore delle cose tutte, legga i primi nove capitoli del libro XII della *Città di Dio* di S. Agostino; dove, malgrado di tutti gli sforzi per scagionare Dio dell'origine del male, si finisce per dover lealmente concedere che gli angeli che caddero (i quali furono poi tentatori dell'uomo) furono alla loro volta, meno dei loro compagni sorretti dalla grazia di Dio.

E perchè questa parzialità (torna a domandar l'intelletto importuno), mentre deve supporsi che tutti gli angeli fossero stati creati ugualmente buoni?

Anche qui, la risposta si attende ancora (1).

Nel Buddhismo queste contradizioni non hanno più luogo, poichè il modo di porre la relazione del mondo fenomenico coll'ignoto metafisico è, come abbiamo veduto, rovesciato. Una uscita trascendente ogni forma intellettuale, è tutt'altro che negata; anzi, come vedremo, è dessa appunto la base della religiosità buddhistica; ma (come abbiamo detto sul principio di questo capitolo) di un significato o valore positivo di questa trascendenza non si fa mai parola, perchè parlarne, vuol dire darle una forma e, con qualunque forma, ci ritroviamo nel nostro mondo. Solo raramente, come eccezione troviamo qualche accenno positivo (e perciò con forme mitiche) alla mèta finale della religiosità. Essa è espressa sempre negativamente come cessazione di ciò che chiamiamo vita, mondo, esistenza; e tale è il significato della parola « Nirvana ».

Nirvana è un concetto puramente negativo il quale, nel segreto dell'animo religioso, può acquistare un valore diverso da quello di pura negazione; ma per l'intelletto e, per così dire, nella sua forma ufficiale filosofica, non contiene nulla di positivo e sfugge perciò agli attacchi della critica e a quelle contradizioni in

(1) E' assai interessante a questo proposito quello che l'Alabaster riferisce di un libro del Primo Ministro alla corte del Siam, circa il 1860. Sotto la influenza e la direzione del suo Re, Mongkut, uomo colto, di nobilissimo carattere e fervente buddhista, il Ministro intraprese nel suo Stato una propaganda di rinnovamento del Buddhismo, invecchiato nelle solite fantasie e superstizioni. E' un libro assai istruttivo sullo stato morale e intellettuale di quelle popolazioni in questi loro primi contatti colle nostre scienze fisiche e astronomiche e, d'altra parte, con i nostri missionari.

Mentre le scienze trovano tra quei buddhisti un sincero interesse, privo d'ogni diffidenza religiosa, è notevole la maraviglia che nelle persone intelligenti suscitano le nostre storie bibliche

cui abbiamo veduto impigliarsi ogni determinazione positiva tanto del fondamento metafisico del fenomeno, quanto dell'ultimo significato del sentimento religioso.

Da un certo punto di vista sono quasi comiche le lunghe disquisizioni dei nostri orientalisti sul significato della parola « Nirvana ». E' il nulla? non è il nulla? è l'esistenza personale? impersonale? l'essere? il non essere?... — tutte domande che ricordano quelle che la Terra rivolge alla Luna nel dialogo leopardiano.

Se la parola « essere » ha un significato, essa lo ha soltanto insieme a certe determinazioni e qualità che costituiscono appunto la fenomenalità, ossia l'esistenza, la realtà di questo mondo. Fuori di un tal significato, la parola « essere » presa nella sua generalità, lungi dall'indicare una realtà, non è che una pura astrazione, tanto più vuota quanto più generale. Talchè espressioni come « l'Ente, l'Essere supremo », per quanto nobilitate dall'iniziale majuscola, non esprimono altro che il participio presente e l'infinito del verbo « essere », la cosidetta copula del discorso senza peraltro il discorso. Ogni qualvolta vogliamo vedere un contenuto in questa vuota astrazione della parola « essere », l'intuizione di sostanza si presenta subito alla mente. Ed

---

sulla creazione del mondo, sul peccato di Adamo, la maledizione del genere umano, la redenzione, ecc. ecc. La maraviglia fa capo principalmente (com'è naturale) al concetto di un Creatore il quale, sapendo tutte le conseguenze dolorose alle quali la Creazione dava principio, sapendo che un numero immenso di queste sue creature sarebbe finito nell'« eterno dolore » dell'inferno, vi si lascia nondimeno andare come cosa per lui del tutto indifferente. Il modo talvolta quasi infantile come queste obiezioni vengono presentate, è oltre che interessante, anche divertente.

Le risposte poi dei Missionari anglicani e cattolici si aggirano più o meno sul solito ritornello: che non si riesce a dimostrare la verità a gente ignorante, ostinata, dominata dal demonio ecc. (Vedi Alabaster: *The wheel of the Soul*).

infatti la sostanza, come fondamento o realtà assoluta, fu proposta più volte; principalmente dalla filosofia Sankhaya in India e dallo Spinoza in Occidente. Ma la sostanza non è anch'essa che una delle forme inerenti al meccanismo della conoscenza. Sostanza e qualità sono correlative e indissolubili e l'una senza l'altra, non vuol dir niente. Le qualità sono qualità della sostanza e la sostanza è sostanza delle qualità; e fuori di questo valore reciproco, ciascuno dei due termini, preso isolatamente, resta una parola vuota di senso.

Questo videro gli Indiani e con tanto maggior chiarezza quanto più matura si faceva la loro mente filosofica: finchè, col Buddhismo, non solo tutti gli appellativi trascendentali dello straricco vocabolario filosofico indiano: Prajâpati, Visvakarman, Brahmanaspati, Purusha, Brahman, Prâna, Atman, la mistica sillaba *Om* e, con essi, tutte le qualità o determinazioni che si erano attribuite al Mistero, furono spazzate via; ma perfino nel concetto di Essere, non si trovò altro significato se non quello che gli compete in unione alla pluralità delle cose e dei fatti empirici.

Di una realtà dell'*essere* completamente indeterminato non si fece più parola, come non si parla più di cose che hanno perduto ogni valore.

Questo pensiero che, al di là della conoscenza e dell'esperienza umana non si può parlare nè di « essere » nè di « non essere », si trova nell'India fin da tempi remotissimi.

Ne abbiamo già fatto cenno sul principio del Capitolo II; e se nel Nirvana buddhistico lo troviamo portato a rigorosa precisione e fatto centro di un sistema, leggiamo tuttavia già nell'antichissimo *Rig-Veda* prima assai delle Upanisciad, nel famoso inno X, 129: « l'Ente non era allor, nè era il Niente, non la Morte, nè l'Immortalità »; e più tardi, nelle Upanisciad, la

esistenza del Brahman appariva così ambigua, che si disse quella esser piuttosto una non-esistenza (Vedi Deussen, *Vedanta*, p. 139).

« Ente-non-ente » è una formula che ritorna tanto spesso nel pensiero indiano, che venne fissata in una parola sola: *Sadasat*. Anche nel *Mahabharata* troviamo: « l'altissimo Brahman, senza principio, è da chiamarsi: non-ente e non-niente » (Vedi J. Dahlmann, *Nirvana*, p. 54).

* * *

Ciò nonostante, il Brahmanismo, dimenticando queste dichiarazioni, torna sempre ad appoggiarsi sul Brahma come essenza positiva del mondo; mentre il Buddhismo, come ho detto, prende il suo punto di partenza non da un supposto essere metafisico assoluto (come il Brahman, o come il Dio degli occidentali) ma dal mondo dei fenomeni, dalla vita empirica, tale quale noi la conosciamo. La base della speculazione buddhistica è, come direbbe Kant, immanente, in contrapposto a quella del Brahmanismo e del Cristianesimo che è trascendente.

Il Buddha perciò si limita a constatare un fatto del tutto sperimentale che è il seguente: tutto ciò che esiste, è un composto di parti le quali, come si sono riunite, così si ridissolvono; l'uomo stesso è un composto e la coscienza che egli ha di sè e del mondo è condizionata da quella composizione — dall'organismo animale, diremmo noi. Si guasti o alteri anche artificialmente il meccanismo che è condizione della coscienza, sia di noi stessi, sia del mondo esterno, e noi stessi e il mondo esterno, scompariranno immediatamente; si torni a sanare, e la coscienza riapparirà com'era. Così al togliere e collocare della lente nella camera oscura, sparisce e ricomparisce l'immagine.

La realtà (empirica) quindi di noi stessi e del mondo intiero, tanto materiale che psichico, riposa tutta sulla costituzione della nostra coscienza la quale ne dà tale e tale immagine, ma che ne darebbe tutt'altra se quella costituzione fosse un'altra. Ma siccome di questo apparato cosciente (dell'organismo animale) noi, empiricamente, abbiamo notizia solo per l'imagine che ce ne dà la stessa coscienza; così è evidente che agli elementi componenti l'apparato cosciente, non si può attribuire una realtà assoluta, ma soltanto dipendente dalla coscienza.

La tesi, come si vede, si è rovesciata; ciò che era il fattore della coscienza, ne è divenuto il prodotto. A noi quindi non resta che il constatare come i componenti la coscienza sieno tali, solo nella e per la coscienza.

Ora, tutto ciò (lo si noti bene) è un perfetto circolo vizioso, il quale non sfuggì al Buddha; e che, in conclusione, viene a dire che è assurdo cercare una origine o base assoluta della coscienza. I concetti stessi di *origine*, *base* e qualsivoglia altro concetto, suppongono la coscienza con le sue forme.

La ricerca perciò di un fondo metafisico positivo, in cui vedemmo perdersi le teorie brahmaniche e cristiane, dà luogo nel Buddhismo alla constatazione tutta negativa della vacuità di tale ricerca e si muta nel riconoscere, dentro il campo della coscienza, un fatto universale e costante nella fugacità stessa di tutto quello che esiste. Questo fatto universale e costante, empiricamente reale, non è che il desiderio di vivere, il volere esistere, l'impulso spontaneo alla vita, che anima la Natura, dall'uomo agli insetti, alle piante, alle stesse forze meccaniche. Impulso di cui noi uomini siamo tutti ben conscii; ma di cui, fuori di ciò che ne sentiamo nell'intimo, nessuno seppe nè mai saprà dire nulla.

E' bene notare che anche questo concetto si trova già nelle precedenti scuole brahmaniche. E' il *Trishna* (in Pâli: Tanha) che possiamo tradurre con « sete di esistere » e che nel Buddhismo diviene la base della sua teoria.

Del resto questo è un pensiero tutt'altro che particolarmente indiano. Lo troviamo in tutti i tempi e presso tutti i popoli sotto i nomi di Eros, Amore, Venere ecc. Ai giorni nostri ricomparisce nel sistema di Schopenhauer, sotto l'appellativo di « Volontà di Vita »; ed egli stesso lo fa notare.

Più volte la conoscenza (se vogliamo parlare di fatti e non fantasticare) non può spingersi. Ma l'intelletto trova già con quest'ultimo passo che rimane nel campo dei fatti empiricamente reali, tutto ciò che il Buddhismo chiede per il suo scopo. Poichè, torno a dire, esso non si propone di dare una spiegazione del mondo, deducendolo in qualche modo da una realtà assoluta; ma solo di indicar la via per uscirne. Il concetto della « sete di esistere » nella sua empirica realtà sulla quale si basa la esistenza dell'individuo fugace, offre al Buddhismo quel tanto di teoria che basta ad esprimere il suo compito. Lo schema di questa teoria si compendia nelle seguenti poche parole: poichè per propria esperienza e per la compassione dei mali altrui il Buddha vede nella vita una catena ininterrotta di sofferenze e di illusioni, e nella « sete di esistere » la origine di quella catena, risulta chiara l'unica via di salute: sopprimere la sete di esistere.

Oltre questo il Buddha non ha altro da dire. Per chi ha inteso quelle parole, si tratta di fare; non di filosofare.

Ma questo *fare* è immenso oltre ogni umano pensiero; e per noi che non possiamo o non sappiamo, o non vogliamo avventurarci su tale via, è necessario (se

per essa sentiamo interesse) cercare almeno di penetrarne il senso, facendocene un quadro nella mente, che può riuscire a nostro grande conforto; quadro che, senza spingersi in trascendenti speculazioni, ci mostri come quella breve teoria resti in sè stessa perfettamente consequente e non s'imbatta in contradizioni. Quello che finora ne abbiamo detto è così poco e così vago che non vediamo ancora bene nè a quale bisogno dell'animo risponda, nè a quali difficoltà possa dar luogo.

* * *

Ma prima di entrare in più precise spiegazioni, vogliamo fermarci un poco su quelle che, in testa a questo Capitolo, ho chiamato « teorie del Buddhismo posteriore ». Non è raro il caso che il contenuto genuino di una dottrina possa emergere più chiaro dalla notizia appunto di certe sue inconsequenze.

Che vi sia stato un Buddhismo originale ed uno posteriore è cosa nota a tutti gli orientalisti e facilmente riconoscibile. D'altronde è cosa tanto naturale che sarebbe piuttosto un caso unico se nel Buddhismo, in tanti secoli, non fossero accadute alcune variazioni come sono accadute in ogni religione. E' vero che la incertezza della cronologia in tutto quello che riguarda l'India sembrerebbe non autorizzare a decidere inappellabilmente su quanto debba dirsi veramente originale nel Buddhismo e quanto di data posteriore. Ma, da un lato la chiarissima e precisa posizione del Buddha contro le infatuazioni filosofiche di tante scuole in quel tempo (posizione che risulta evidente dagli stessi testi canonici) — e dall'altro la poca chiarezza, per non dire confusione delle Teorie stesse buddhistiche, sono argomenti così chiari di « evidenza interna » (direbbe un inglese) che ogni tentativo di dimo-

strazione cronologica circa il momento in cui sorsero tali teorie, mi sembra oltre che insufficiente, anche superfluo. E' opinione di tutti gli orientalisti che gli scritti buddhistici più antichi non risalgano più addietro della fine del IV secolo o al principio del III secolo av. Cr. e cioè almeno 150 anni dopo la morte di Gotamo (il Buddha); tempo bastante a produrre variazioni notevoli, specialmente quando manchi il controllo della scrittura. E' anche superfluo accennare che con questi scritti, sebbene basati su tradizioni orali trasmesse con ogni devozione, si entra a poco a poco nel periodo delle solite amplificazioni maravigliose e finalmente anche delle favolette popolari; e che perciò quel riferire ogni detto, ogni fatto alla persona stessa del Buddha, va inteso con la discrezione e col criterio che deve usarsi in tali materie.

Io darò un cenno di solo tre teorie che hanno tenuto e tengono un posto considerevole nella storia del Buddhismo. Queste sono:

1° Gli Skandha;
2° La Catena causale;
3° Il Karma;

la quale ultima merita una speciale attenzione e verrà perciò trattata a parte nel Capitolo V.

* * *

Gli Skandha sarebbero gli elementi constitutivi dell'uomo; fisicamente e psichicamente. Il Buddhismo rifiuta il concetto della unità psichica di un'anima personale, eterna, sia solo *a parte post* (come si trova nel Cristianesimo), sia eterna in senso completo (come in Platone), sia come apparenza illusoria di una realtà immutabile, assoluta « di tempo fuore » (come nel Brahmanismo). Il Buddhismo sostituisce a tutto ciò il concetto di composizione. L'anima o, per dir meglio,

l'uomo, è un composto di cinque elementi detti Skandha, i quali possono separarsi e riunirsi e dare origine a sempre nuove persone.

La cosa è presto detta; ma dobbiamo per prima cosa osservare che non si vede da che dipenda la diversità delle persone: se dalla diversa intensità con la quale ogni singolo skandha può entrare nella composizione, oppure da una loro propria differenza. Ma, comunque ciò sia, la questione principale è che parlare di elementi può ben dirsi consentaneo allo spirito del Buddhismo se con tale teoria non si è voluto altro che constatare la inesistenza di una unità assoluta nell'anima; se, voglio dire, si è voluto parlare non di elementi nel senso proprio della parola (e cioè esistenti anche separati); ma di semplici distinzioni di fatti presenti sempre complessivamente nella coscienza dell'*Io;* il che esclude appunto la semplicità di un *Io* esistente per sè indipendentemente dalle sensazioni o sentimenti che possa provare.

Se la terra degli Skandha non ha voluto dire altro che questo, essa dice una cosa vera e molto importante, sebbene la dica in una forma o schema arbitrario e inutilmente complicato. Essa non sarebbe che la constatazione di alcuni fatti, analoga a quella a cui sono giunti i più recenti studi fisiologici sulla constituzione della psiche umana; studi che mostrano come questa risulti dalla composizione di diverse tendenze o forze o caratteri ereditari, i quali, specialmente in casi patologici, si differenziano, si separano o sorgono dal subcosciente nel cosciente o scompaiono da questo in quello. Da tali studi risulta ormai chiaro come la persona sia tutt'altro che *una,* assolutamente semplice e reale in questa sua apparente unità. Ma di elementi, nel senso proprio della parola, in tutto ciò non può parlarsi. Per « elemento » in senso proprio, deve inten-

dersi ciò che, anche distaccato dal composto di cui faceva parte constituente, esiste per sè stesso, separato. Ma, se gli Skandha dovessero intendersi in questo senso, la loro Teoria cadrebbe nel circolo vizioso di cui abbiamo detto or ora; poichè, secondo il pensiero stesso buddhistico, non può loro attribuirsi che la realtà del fenomeno ossia apparenza nella coscienza; mentre, d'altra parte, la coscienza dovrebbe dirsi un prodotto di quegli elementi.

Del resto la negazione della realtà assoluta della psiche o anima, non è un caso unico nel Buddhismo; perchè una tale realtà è negata in ogni genere di cose. I due dogmi più antichi e a cui il Buddhismo si è sempre fermamente attenuto, sono le negazioni dell'Atman e della Permanenza o costanza sostanziale (Anatta e Aniccia, in lingua Pahli); due dogmi che, in conclusione, dicono la stessa cosa: il carattere illusorio di ogni esistenza.

Premesse queste osservazioni, ecco la serie degli Skandha:

1° Corporeità;
2° Sensazione;
3° Percezione;
4° Composizione (1);
5° Coscienza.

Ognuno di questi Skandha si suddivide in un grande numero di altri concetti che sono, per confessione di

(1) Il termine Pâli è *Sankhâra;* termine molto discusso tra gli orientalisti e che Neumann traduce con *Unterscheidungen.* Io, non persuaso dagli argomenti da lui addotti (Buddh. Anthol. XXIII) seguo piuttosto Oldenberg, Deussen, Alabaster e Davids. Oldenberg traduce con *Gestaltungen;* Deussen con *Strebungen oder Triebe;* Alabaster con *tendency to arrange;* Davids con *potentialities, tendencies, exertions.* Ma tutti convengono nel dire che è impossibile trovare in una lingua il

tutti gli espositori, un labirinto da spaventare qualunque Teseo. Io risparmio al lettore questo spavento e lo prevengo che lo stesso farò circa l'altra famosa teoria della CATENA CAUSALE di cui ora diremo.

* * *

La catena causale si propone al solito di darci una genesi della realtà empirica da alcuni principii astratti. E' una serie di cause di cui ognuna dovrebbe dirsi produttrice della seguente.

Dobbiamo subito osservare che non la si trova riportata sempre nello stesso modo; ma, anzi, con notevoli varianti. Segno evidente che non ci si vedeva chiaro. Eccone i termini secondo Oldenberg:

1° Ignoranza;
2° Tendenza (alla composizione) (1);
3° Coscienza;
4° Nome e Forma;
5° I sei territorii;
6° Contatto;
7° Sensazione;

---

corrispondente esatto per un concetto che non vi è stato mai pensato. Se a me, dopo tali autorità, è concesso dire la mia modesta opinione, dirò che quello che presso di noi corrisponde meglio al Sankhâra, mi sembra esser la *forma substantialis* dei nostri scolastici, quando peraltro vi si includa la Impermanenza; condizione immancabile nel Buddhismo. Si tratta insomma della « tendenza al comporsi » dalla quale nascono le cose tutte; poichè per il Buddha tutto ciò che esiste è un composto e l'anima, come abbiamo veduto, non fa eccezione. Il « semplice » in senso assoluto, non esiste; non è che l'essere senza modi. Comunque sia, traduco Sankhâra con composizione, parendomi ciò che in italiano si allontana meno dal concetto buddhista; ma, certo, vi manca l'idea dinamica della tendenza.

(1) E' il termine Sankhâra di cui alla Nota a pag. 44.

8° Sete e Desiderio;
9° Attaccamento;
10° Divenire;
11° Nascita;
12° Vecchiaia, Morte, Affanno, Dolore, Angoscia, Disperazione.

In questa serie dovrebbe intendersi che dalla Ignoranza, nasce la Tendenza; dalla Tendenza, la Coscienza e così di seguito.

Come per i 5 Skandha, così qui credo inutile entrare in discussioni sul preciso significato di tali termini e sul come essi possano o non possano dirsi nascenti l'uno dall'altro. Noto solo che, meno il primo quei termini designano tutti, cose o fatti o qualità positive. Il primo termine, l'Ignoranza, è puramente negativo; e, come tale non dà verun senso se non si sa quale cosa sia ignorata. Esso si tradisce come una pianta esotica, brahmanica in terreno buddistico. E' l'Avidia delle Upanisciad. Ma nelle Upanisciad il senso ne rimane sempre nel suo chiaro valore negativo applicato al Brahman che è la cosa ignorata. Il mondo, dicono i Veda e le Upanisciad, è una illusione che nasce dallo ignorare il Brahman o Atman. Nella Catena buddhistica invece non si sa che cosa sia ignorata; non si sa di che cosa si parli. La Avidia nel Buddhismo è veramente una parola fuori di luogo (1).

Volendo invece render più chiara la posizione di tali teorie nel Buddhismo credo utilissimo vedere più da vicino la persona stessa del Buddha.

* * *

Secondo quello che ci riferiscono gli stessi testi accolti nel Pitaka (canone sacro), il Buddha si mostrò

(1) Su ciò torneremo nel capitolo seguente p. 77.

sempre non solo incurante ma quasi annoiato da simili questioni che agli orecchi suoi riuscivano per lo meno oziose.

Quando talvolta qualche discepolo o qualche dotto brahmano o qualcuno dei *Paribbajaka* (1) venivano a fargliene domanda, egli opponeva loro o il silenzio o una benevola irrisione. Ne abbiamo veduto qualche esempio nel Capitolo II e se ne potrebbero addurre altri.

D'altra parte è curioso notare questa inclinazione dei Monaci buddhisti a perdersi in tali minuziosissime, intricate complicazioni di termini vaghi; complicazioni così lontane dal carattere che essi stessi riferiscono del loro Maestro. Fino, si può dire, ai nostri giorni, hanno continuato in analoghe fantasie d'ogni genere; e cioè anche mitologiche e cosmologiche. Basti ricordare quel che ne riferisce il P. Sangermano riguardo al Buddhismo della Birmania (2). Sono cose che rammentano, in altro genere, i pazientissimi lavori d'intaglio, trafori, miniature, poesie acrostiche ecc. dei nostri Monaci medioevali. Gli è perciò che, mentre devesi pienamente riconoscere nel Buddhismo posteriore, sempre vivo il carattere altamente morale e caritatevole della predicazione di Gotamo, la nostra precipua attenzione deve essere rivolta a lui, alla Dottrina sua. La figura del Buddha si stacca precisa e ferma sopra queste velleità speculative a cui l'uomo è naturalmente portato. La sommissione devota dei discepoli ad ogni parola del Maestro, quale traspare dai testi sacri, senza eccezione,

(1) Questi erano maestri che, per proprio conto, giravano per l'India, fermandosi a discutere o a insegnare dove ne trovavano l'occasione — e in India la trovavano facilmente — press'a poco come i Sofisti greci.

(2) SANGERMANO: *Il Regno birmano*. Vedi anche H. Alabaster nel suo importantissimo libro: *The wheel of the Law*.

mostra abbastanza la potente superiorità del suo spirito sulla normale umana mediocrità dei suoi discepoli. Non posso tenermi dall'illustrare ciò con un curioso esempio. La serietà del Buddha che doveva manifestarsi naturalmente anche nella riposata dignità dei suoi movimenti, diviene pel Dottore e Commentatore Buddhaghosa, la saldatura del cranio alla spina dorsale; così che un Buddha, per volgere il capo, deve rivolger tutta la persona! (1).

Dal confronto di tali aspetti del Buddhismo i quali evidentemente suppongono notevoli distanze cronologiche, emerge chiaramente che vi è stato un Buddhismo antico originale ed uno posteriore, diverso da quello in alcune espressioni teoriche, sebbene sempre consenziente con l'antico nel suo spirito. E bisogna anche dire che questo importa sopra tutto (2).

Gotamo Sakiamuni non fu soltanto un asceta ma il più conseguente e, in questo senso, il più profondo dei filosofi. Nel tempo in cui Gotamo visse, tempo saturo in India di questioni o discussioni filosofiche (3) non fa maraviglia se un uomo di acuto intelletto e di profondo, intenso e nobilissimo sentire, come fu il Saggio dei Sakya, giungesse a vedere la impossibilità

---

(1) Tornano in mente le parole di Gesù ai discepoli: « siete ancor voi privi d'intelletto? ».

(2) Con la distinzione tra Buddhismo originale e posteriore non intendo aver parlato della vasta separazione tra il così detto Grande Veicolo (il Buddhismo cinese e giapponese) e il Piccolo Veicolo (Ceylon e, in parte, Burma e Siam) di cui diremo appresso. Io ho parlato sempre del Buddhismo rimasto fedele all'antico nell'intimo spirito, sebbene diverso per alcuni punti teorici o semplicemente favolosi.

(3) Dice il Sutta Nipata che il Buddha, stabilendo la sua Dottrina aveva vinto la bagatella di 63 sistemi filosofici. Chi ha sufficiente notizia dello svolgimento del pensiero indiano, sa che queste non sono esagerazioni.

di racchiudere in formule estratte l'essenza del mondo e della vita. Da quel che sappiamo di lui, tanto come uomo che come pensatore, da risposte date a filosofi ed asceti ed anche da qualche diretta espressione su problemi astratti, che probabilmente risale veramente a lui, non è difficile ricostruire la figura del fondatore del Buddhismo, così idealizzata poi dalla sconfinata venerazione dei seguaci. Gotamo, nei penosi anni passati come discepolo di altre scuole e poi come solitario ricercatore, prima di aver fermato le basi della sua predicazione, dovette, per naturale, inevitabile svolgimento psichico e pel suo stesso carattere di indiano portato alla speculazione, sforzarsi di afferrare e definire in un sistema l'essenza del mondo e della vita, perdendosi così nel pelago senza rive delle ricerche filosofiche e passando per tutte le loro fasi fino a quella ultima alla quale un animo religioso è sempre disposto e alla quale invece il filosofo naturalmente si ribella; intendo la domanda che l'intelletto rivolge finalmente sopra sè stesso, sulla sua propria validità. Domanda principalissima e, per dir così, pregiudiziale; ma che rassomiglia agli sforzi di chi, stando dentro un carro, cercasse di farlo camminare, spingendone i bordi. A questa domanda, che distrugge essa stessa la possibilità di una risposta, a questo inevitabile ed evidente fallimento della filosofia, il religioso resta indifferente; non così il filosofo, al quale si apre un bivio: o ignorare quella domanda o nasconderla sotto sofismi; e questo è stato il caso più frequente come la storia insegna. Tutto ciò bisogna aver presente se si vuole intendere il Buddhismo nel suo spirito. Noi vediamo infatti Gotamo, giunto a questo supremo stadio del lungo svolgimento filosofico indiano, metter risolutamente da parte ogni filosofema e volgersi alla via che praticamente fosse guida al sorgere di un fatto nuovo nell'intimo dell'uomo. Da ciò

il suo contegno sempre paziente ma anche ripulsivo verso Dottori e Filosofi che spesso lo attorniavano.

Ciò posto, voler ricondurre a Gotamo Buddha quei confusi e complicatissimi tentativi metafisici sembra a me come, per es.: chiedere a S. Francesco d'Assisi la *Summa theologica* di S. Tommaso d'Aquino. Vi è una grande somiglianza spirituale tra S. Francesco e Gotamo in questa avversione così palese in ambedue, contro ogni ricerca metafisica.

Ma deve anche notarsi che se in S. Francesco tale avversione fu semplicemente istintiva, nel Buddha fu anche frutto intellettualmente chiarissimo. Egli seppe molto bene ciò che disse e ciò che fece; altrimenti la via da lui percorsa in 40 anni di predicazione non sarebbe stata sempre così ferma, consequente e precisa e non avrebbe ottenuto i grandi risultati che ottenne. Gotamo non fu così semplice come S. Francesco. Mentre vediamo questo assai spesso deliziarsi in ingenuità amabilmente puerili, troviamo nel Buddha una serietà sublime che lo tiene immensamente al di sopra di ogni formalità rituale, di ogni sogno mitologico e anche al di sopra di ogni filosofia, se non si tratta di demolire appunto i sogni dogmatici trascendenti. In questo senso anche Gotamo fu un filosofo e anzi, come dissi, il più profondo dei filosofi. Ciò posto, è assai verosimile ch'egli, tra i suoi discepoli più intelligenti, siesi talvolta spiegato più apertamente sulla impossibilità di costruzioni teoricamente positive e abbia dato ragione del suo silenzio avanti alle moltitudini incapaci di seguirlo in tali critiche. Perchè se, per la perdita d'ogni fiducia in una filosofia positiva, persone di superiore intelligenza si liberano dagli ostacoli che il sentimento religioso può talvolta incontrare nei problemi speculativi; tutt'altro accade in menti mediocri; le quali facilmente si perdono dietro concetti che non

riescono ad afferrare; e possono così cadere nelle stravaganze e nelle superstizioni di cui è piena la storia delle religioni.

La predicazione del Buddha aveva, come egli dice, per unico scopo il liberar l'uomo dal dolore; ed egli credette che a questo scopo bastasse quel semplice schema teorico tutto empirico di cui abbiamo già dato un cenno (1).

Il fatto storico prova ch'egli non si era ingannato. Le moltitudini sentirono tutta la forza della sua predicazione, senza bisogno di argomenti filosofici, come sentirono anche la grande superiorità morale e intellettuale del loro Maestro. La venerazione e direi quasi adorazione di cui fu l'oggetto durante la stessa sua vita, lo prova chiaramente. Mai, credo, uomo fu ammirato, amato e divinizzato anzi posto al di sopra di tutti gli Dei, come lo fu Gotamo. E ciò, durante ancora il corso della sua lunga vita, senza che mai l'aureola che lo circondava impallidisse al contatto della realtà quotidiana, tra i numerosi suoi monaci e i fedeli laici.

Ma, morto Gotamo, col tempo e sotto la influenza di tante scuole e forse anche dietro le memorie di quello che il Buddha stesso può avere esternato ai suoi più intimi — velleità metafisiche risollevarono il capo e s'infiltrarono nella semplicissima dottrina primitiva, dando origine alle teorie di cui abbiamo dato un cenno e ad altre ancora.

Ma ora, concludendo riguardo a queste teorie, desidero fare osservare tre cose:

1°) che non è con tutta sicurezza che possiamo dire (noi Europei) di aver bene inteso quello che i Buddhisti hanno detto con termini che spesso non trovano il corrispondente nelle nostre lingue;

---

(1) Pag. 40.

2°) che, in ogni modo, i più difficili problemi in cui la mente umana si trova involta, specialmente riguardo alla conoscenza (gnoseologia), sono stati studiati da alcune scuole buddhiste o, per lo meno, veduti e proposti con lo stesso acume col quale lo sono stati in Europa dal secolo XVII in poi. Nella « Somma di tutti i Sistemi » (1) ciò può ben constatarsi. E non deve dimenticarsi che la Scuola brahmanica del Vedanta (succeduta alla sparizione del Buddhismo dall'India) deve moltissimo a queste Scuole buddhistiche;

3°) che può verosimilmente ammettersi che di quelle teorie i germi originali rimontino fino allo stesso Gotamo — a quei colloqui ch' egli può avere avuto con qualcuno dei suoi più intelligenti discepoli, senza peraltro che a noi sia possibile decidere se e quanto i Monaci dopo qualche centinaio di anni, sieno stati in possesso di una tradizione perfettamente fedele e se essi stessi sieno stati capaci di bene intenderla. Per noi resta indubitabile una cosa sola: che tali speculazioni furono dal Buddha stimate inutili allo scopo che egli si era proposto; scopo sempre strettamente e praticamente religioso e predicato a tutti gli uomini di qualunque condizione.

Siccome poi le due teorie di cui abbiamo parlato, sono implicate con quella del Karma, di cui diremo nel Cap. V, così avremo occasione di dirne ancora alcune cose.

Del resto, tali particolari questioni non sono materia pel nostro libro; il quale si propone solo di dare una

---

(1) Questa « Somma » è del XIV secolo d. C. ed è opera di un Vedantista. Ma da essa, al solito, non si può rintracciare a qual tempo rimontino le esposte opinioni. Nel presente stato degli studi buddhistici non è possibile farsi concetti precisi su tali materie.

idea fedele sì, ma generale del Buddhismo. Era perciò necessario far conoscere anche questo lato del nostro tema; non di esaurirlo.

* * *

Detto così quello che, con verosimiglianza credo possa dirsi sulla origine di alcune teorie nel Buddhismo, devesi anche dire che, generalmente, esse sono in parte, resti di scuole anteriori o anche contemporanee del Buddha, come fu sopratutto il Sankya. La somiglianza di sentimento tra il Sankya ed il Buddhismo è così evidente e così profonda che io non esito ad affermare non essere altro il Buddhismo se non il Sankya espurgato dalle illusioni in cui cade sempre la mente umana quando vuol formulare in un sistema il mistero della esistenza. Questa grande somiglianza spiega, in parte, la rapida diffusione del Buddhismo in India, vista la tendenza già viva verso un più razionale concetto del mondo e della vita che, come dicemmo, andava sotto il nome di Sankya.

Quel che si trova di teoria nel Buddhismo originale è, come abbiamo veduto, limitato entro confini del tutto empirici, e cioè, resta nella esperienza della coscienza umana, pure ammettendo che tali limiti non possono delinearsi esattamente, perchè differenti da persona a persona. Ma, anche dentro questi limiti, ritroviamo, facilmente riconoscibili, concetti e schemi d'origine Sankya. Evidentemente quel che possiamo chiamare lo spirito del Buddhismo, era già nell'alta, nobilissima serietà delle speculazioni del Sankya, anche se queste si perdono in fantasticherie filosofiche. Ma quando col Buddhismo quello spirito divenne ancor più profondo e più intenso, ogni costruzione speculativa passò in seconda linea, pur lasciando traccie visi-

bilissime e non sempre in armonia colla nuova posizione presa dal Buddha.

Perchè, tutto ben pesato, la Dottrina antica si compendia nelle « Quattro Sacre Verità » di cui, tra poco; e se più tardi come abbiamo veduto, son risorti tentativi di deduzioni sistematiche della realtà empirica (sia delle cose, sia dell'animo) da principii astratti; essi, appunto con l'incertezza, la confusione e, in un certo senso, con la puerilità in cui sempre si avvolgono, mostrano chiaro abbastanza che la loro patria era altrove e che nel Buddhismo si trovano a disagio come gente fuori del proprio paese.

* * *

Ho detto « di puerilità »; e, certo, non è possibile a chi spregiudicatamente studia il Buddhismo nella sua storia, non riconoscervi insieme alla grande profondità di sentimento anche una certa ingenuità che talvolta confina colla puerilità. Ciò si nota in tutta la sua letteratura (1). Non credo, dicendo questo di abbassare l'ideale buddhista. Al contrario. Puerilità non vuol dire scempiaggine. La candida sincerità che lascia vedere al Buddha le cose e i problemi di questo mondo come realmente sono, liberi dal farraginoso fantasticare delle scuole brahmaniche, fa sorgere spesso nell'animo del lettore l'immagine del fanciullo ingenuo che dice quel che sente e vede. E' questa una delle più belle somiglianze tra il Buddha e Gesù, quando questi disse: lasciate i fanciulli venire a me; chè di tali è il regno dei cieli. Ma devesi anche aggiungere che altro è un fanciullo e altro un uomo intelligente e della

(1) Perfino della lingua buddhistica (il Pâli) sembra a me che si possa dire lo stesso, in confronto al sanscrito classico.

purità di un fanciullo. In fondo alla ingenuità buddhistica si trova una serietà e una intensità di sentimento che non sono certo tra le doti del fanciullo.

Nelle poesie del « Canzoniere dei Monaci e delle Monache » appresso tradotte, potrà il lettore constatare quello ch' io dico. Nondimeno è certo che questa puerilità diviene talvolta non solo insignificante ma anche noiosa nei posteriori compilatori e commentatori — in quelli che potremmo chiamare i Dottori della Chiesa buddhista.

Il Buddhismo antico, l'originale, si attiene saldamente alle Quattro Sacre Verità.

La profonda e sentita comprensione di queste Verità fu dal Buddha considerata come la porta che sola si apre verso quello che non ha nè forma nè nome nella mente umana; via ch'egli lasciava libera alle facoltà intime d'ogni discepolo avanti al mistero del suo destino — come vedremo sempre meglio, procedendo nel nostro studio.

Delle Quattro Sacre Verità ci dobbiamo dunque ora occupare.

* * *

Non sarà fuori di luogo, come illustrazione della bella ingenuità buddhistica, riportare una almeno delle moltissime leggende popolari, le quali si aggirano quasi tutte sulle vite anteriori del Buddha Gotamo e di altri Buddha, in un passato che si estende a milioni di secoli che è il modo indiano per dire l'Eternità.

In un mondo anteriore visse una volta un re che manteneva un parco di cervi. Quando desiderava mangiarne, egli e la sua corte, mandava il cuciniere con arco e freccie ad ucciderne uno. Questi cervi eran divisi in due mandre; una aveva per suo principe un bel cervo detto « Dei Banani »; l'altra, un cervo detto

« Dai rami ». Quello era buono e compassionevole; questo, duro di cuore. Quando il cuciniere veniva per saettare un cervo, spesso ne feriva anche altri. Allora il buon cervo, quello Dei Banani, disse al cervo Dai rami: perchè lasciamo noi che tanti cervi siano feriti? Si estragga a sorte ogni volta quello che deve morire e quello vada egli stesso a farsi uccidere, ponendo la testa sul ceppo. Accettata tale convenzione, cadde una volta la sorte sopra una cerva della mandra Dai rami. La cerva corse al suo principe e gli disse: io sono incinta e tu non devi fare uccidere due insieme; il patto è di una sola vittima. Ma quel cervo dal cuore duro ordinò ch'essa fosse trascinata al suo destino. Allora la cerva gridò chiamando in aiuto il Cervo dei Banani. Ed il buon cervo le disse: sii salva tu; andrò io per te. Quando il cuciniere venne e vide il Cervo dei Banani colla testa sul ceppo, disse: io non ti posso uccidere; tu sei il Principe della mandra. E, tornatosene, raccontò al re il fatto. Il re venne e, veduto il cervo, gli disse: perchè sei tu qui? non ti ho io garantita la vita?

Allora il Cervo dei Banani gli raccontò tutto il caso della cerva incinta; ed il re, commosso, disse: levati; sii salvo tu ed essa. Ma il cervo rispose: noi due saremo salvi; ma che sarà di tutti gli altri? E il re, ancor più commosso, fece grazia a tutti. Allora il cervo dei Banani, esortando il re alla compassione, gli predicò la verità « con la grazia di un Buddha ». Quel cervo infatti era il futuro Buddha Gotamo.

CAPITOLO IV.

Il Buddhismo originale

La rapida escursione del capitolo precedente sulle teorie del Buddhismo posteriore, non solo hanno cominciato a schiarire il vero carattere fondamentale del Buddhismo, ma anche ci hanno fatto fare la conoscenza di alcuni concetti ed espressioni che gli sono propri. Meno difficile ci sarà pertanto l'addentrarci nell'intimo spirito di questa religione.

Qual'è il carattere essenziale della esistenza? « Il dolore » risponde il Buddha. Ma con lui risponde tutto il pensiero indiano, se non tutta la massa incosciente del popolo grosso. Asceti, Filosofi, e Poeti, tutti si accordano in questo, senza eccezione. « Pel saggio, tutto è dolore », sentenzia semplicemente Patàngiali.

Una risposta così precisa, così universale, e così contraria alle nostre opinioni generalmente correnti chiede qualche schiarimento.

Da quanto dicemmo già nel Capitolo II risulta che il dolore di cui parla il Buddha, non è precisamente quello dell'uomo comune, il quale vede poco o nulla quello degli altri e dimentica presto anche il proprio, se la causa non persiste; press'a poco come accade

dello spavento dei polli, che gridano e starnazzano e immediatamente son da capo col becco in terra. Non è solo del dolore personalmente sentito, che parla il Buddha; ma anche, anzi principalmente di quello veduto, in quanto esso comprende gl'infiniti casi, presenti, passati e futuri. E' il carattere essenziale della vita che si svela; e da tale visione (che grava tutta sull'individuo) nasce la precisione e la universalità di quella risposta. Nasce — dico — se la visione trova nell'intimo quella eco che si chiama compassione. Questa parola (la compassione), a differenza del mondo brahmanico, torna assai spesso in quello buddhistico. E' la compassione dei mali altrui che spinge il Buddha alla predicazione. E' in nome della compassione che i discepoli chiedono ed ottengono da lui, guida e incoraggiamento. Il Buddha stesso dichiara esser la sua Dottrina sorta dalla compassione verso ogni vivente, sè stesso compreso; per la salute di ogni essere capace di vedere e di sentire. La parola compassione dice tutto il carattere della religiosità buddhistica; perchè nella grande visione dei mali e delle sofferenze inerenti alla esistenza, il desiderio e le passioni si ammorzano e il mistero della soluzione religiosa comincia a transparire. Non si tratta più dell'individuo e dei suoi mali particolari; si tratta del sentimento che la visione oggettiva, universale della Vita, suscita nell'uomo; mentre, d'altra parte, al proprio ego vien data quella importanza che può darglisi avanti all'universo infinito. Certo, quì la cosa diviene personale. Se avanti allo spettacolo del mondo con le sue peripezie, Tizio si addolora e Caio si rallegra, non v'è che dire; sono fatti. Solo può dirsi che, quanto più l'eco della compassione risponde alla visione, tanto più questa diviene seria e profonda.

Che cosa vede l'uomo in tal caso nella Vita?

« Nascere, Passare, Morire » — risponde il Buddhismo. E tale infatti è lo schema universale di ogni esistenza; dall'uomo, agli animali, alle piante, ai pianeti — campo della vita — ai sistemi planetari e alle nebulose d'onde sorgono e in cui si ridissolvono quei sistemi.

E perchè tutto ciò? A quale scopo?

A sì grave domanda il Cristianesimo (che, a somiglianza del Buddhismo, non ha veduto in questo mondo che una *lacrymarum vallis*) ha dato la sua risposta. Il Catechismo domanda al Cristiano: « perchè Dio vi ha creato e messo al mondo? » E la risposta è: « per amarlo, temerlo, servirlo in questa vita e poi goderlo nell'altra » (1). Ma (lasciando da parte ogni considerazione puramente razionale su queste personificazioni del Creatore e della Creatura) come sottarsi al dubbio se non sarebbe stato più espediente per chi tutto può, non esporre (oltre che ai mali della vita) al terribile rischio della dannazione eterna chi trovasi nella esistenza, chiamatovi senza ch'ei l'abbia voluto? E come farlo responsabile delle sue azioni quando tutto il suo essere, col suo stesso carattere, è opera di Dio? (poichè non è possibile trarre dal nulla qualche cosa, senza darle anche un certo modo di essere: un carattere).

Noi abbiamo già nel Capitolo III toccato questo tasto stridente della Teologia cristiana. Il Buddhismo, rifiutando ogni spiegazione mitologica, e negando la possibilità di una razionale, non si ferma che sulla possibilità dell'uscita dal triplice sogno penoso del Nascere, Passare e Morire. Il fatto, non la parola dà la risposta al gran problema.

Quanto alla risposta della Teologia cristiana, le due

---

(1) Bellarmino, Dottr. Cristiana.

sole parole che indichino uno scopo della creazione dell'uomo (amare Dio e goderlo) debbono essere intese in modo così lontano da quel che l'uomo naturalmente chiama « amare » e « godere » che varrebbe meglio lasciar tutto ciò nell'augusto silenzio in cui l'ha lasciato il Buddha.

Il dolore dunque, nella coscienza buddhistica, nato dalla visione delle condizioni di ogni esistenza, ha sopratutto il carattere di una suprema disillusione. La Vita, l'Universo non sono più agli occhi del Buddha che un sogno penoso. In questo senso deve intendersi la sentenza di Patàngiali sopra riportata: pel saggio tutto è dolore. Il re Salomone, tra le ricchezze, gli splendori e i godimenti, aveva già detto « tutto è vanità e tormento di spirito ».

Notevole coincidenza di espressioni! La visione e la conoscenza della vita raggiunta per propria esperienza (come in Salomone) e quella raggiunta per la compassione (come nel Buddha) coincidono. Le due vie si incontrano sul fatto; ma subito si separano. In Salomone (1), la triste sommissione all'inesorabile e il *carpe diem* pagano; nel Buddha, il silenzio sacro, ove si compie il misterioso scioglimento della vita nell'inconoscibile.

* * *

La ricerca di una vittoria sopra il « nascere, passare e morire » (i tre grandi atti della vita) è capitale non solo pel Buddhista ma generalmente, per l'indiano. L'Oldenberg osserva benissimo che « lo spirito può sopportare il pensiero che una volta per sempre si decida il suo destino; ma l'errare in eterno di mondo in mondo, di esistenza in esistenza, in lotta perpetua

---

(1) O chiunque sia stato l'autore dell'Ecclesiaste.

contro lo spettro della morte — un tal pensiero può riempire di spavento il cuore di ogni coraggioso, vista la inutilità di un tal tormento senza conclusione (1).

Ma è possibile uscire da tali condizioni? Che cosa vuol dire « sciogliersi dalla vita? » uscir dal giro eterno del « nascere, passare e morire » in cui si travaglia l'universo infinito? Che cosa dobbiamo pensare di questo « destarsi dall'illusione », quando ricordiamo che pel Buddha una realtà trascendente, metafisica da cui si esclude ogni forma, è una ipotesi inconcepibile e sulla quale perciò non si può dare un giudizio nè affermativo nè negativo? (2).

Noi dicemmo già del silenzio del Buddha su tali domande e particolarmente sul significato e valore positivo di questa « uscita che trascende ogni forma intellettuale » ed accennammo sommariamente a tutto lo schema della predicazione del Buddha, basata sul fatto empiricamente reale della « sete di esistere ». E' tempo ora di ascoltar le parole stesse che ogni Buddhista ritiene come il fondamento autentico della sua religione.

* * *

Qual'è la ragione perchè la vita e il mondo durano? — domanda il Buddha.

L'ignoranza.

L'ignoranza di che?

Delle Quattro Sacre Verità:

I. L'esistenza del dolore;
II. L'origine del dolore;
III. La cessazione del dolore;
IV. La via che conduce alla cessazione del dolore.

---

(1) Oldenberg, Buddha, pag. 46.
(2) Cfr. Cap. III, pag. 7.

Ecco come le quattro sacre Verità sono dichiarate nella predica di Benares, uno dei testi più antichi:

I. Questa, o Monaci, è la sacra Verità del dolore: il nascere è dolore, la vecchiaia è dolore, la malattia è dolore, la morte è dolore. La unione con ciò che non si ama è dolore; la separazione da ciò che si ama è dolore; non conseguire ciò che si desidera è dolore; insomma, i cinque legami sono dolore (1).

II. Questa, o Monaci, è la sacra Verità dell'origine del dolore: è la sete di esistere che conduce al continuo rinascere, insieme al piacere e al desiderio che qua e là trova la sua soddisfazione; la sete dei piaceri, la cessazione di quella sete, per mezzo del totale annientamento del desiderio; il lasciarlo andare, lo spogliarsene, lo sciogliersene, il non concedergli luogo.

IV. Questa, o Monaci, è la sacra Verità della via che conduce alla cessazione del dolore; è il sacro sentiero ottopartito del retto credere, retto proposito, retto parlare, retto agire, retta vita, retta intenzione, retto pensare, retta concentrazione (2).

Se a queste poche parole si aggiungono i due dogmi sulla Insostanzialità e Impermanenza d'ogni cosa e

---

(1) I cinque legami sono l'attaccamento al corpo, alle sensazioni, ai pensieri, affetti, ecc. — Secondo Köppen da prima furono solo tre; poi con distinzioni scolastiche che qui non importa rilevare, furono portati a cinque.

(2) Anche in questo elenco (come in quello dei cinque legami) si sente la mano dello scolastico. L'Oldenberg fa giustamente osservare che queste otto categorie (le quali non si distinguono bene l'una dall'altra si riducono, in altri testi canonici, a tre: Rettitudine, Concentrazione e Sapienza (in Pahli: sîla, samadhi, panna). Le quali tre parole, s'intende, vanno prese in un senso più rigoroso dell'usuale e più appropriato al Buddhismo. La Rettitudine, e cioè la sincerità e serietà delle intenzioni è, naturalmente, la condizione principale. Essa si estende ad una discreta quantità di minuti precetti, ai quali

la dottrina del Karma (di cui parleremo tra poco) abbiamo tutta la Dottrina Buddhistica, l'antica, la più schietta che nella sua forma serrata e consequente, ci fa sentire come essa derivi da un'unica mente, dal fondatore del Buddhismo, Gotamo della regia stirpe dei Sakya.

La Dottrina del Buddha può in linguaggio moderno riassumersi così:

tutto nel mondo passa; in nessuna forma di esistenza, sia fisica, sia psichica, trovasi un punto fermo assolutamente sostanziale, assolutamente reale e necessario. Nel torrente della esistenza che porta gli individui fugaci alla « unione con ciò che non si ama e alla separazione da ciò che si ama », l'individuo, dopo tante brame, lotte e speranze, non trova che la morte; la quale annienta d'un colpo tutti i suoi sogni. Annienta tutto tranne la « sete di esistere » che da ogni parte germoglia sempre giovane, dall'uomo ai bruti e alle piante, in nuovi esseri che non differiscono se non nel nome e nella forma (*nama rupa*); ma che in sostanza non dicono mai nulla di nuovo, ma sempre, sempre la stessa cosa: vogliamo vivere. E da questa « sete di esistere », da questa « volontà di vivere », da questa

---

accenna quell'elenco. La Concentrazione è un termine anche più particolarmente proprio del Buddhismo. Quel che noi diremmo *meditazione*, non ne è che la via, il metodo per giungere alla Concentrazione; nella quale tutto viene obliato in un riposo perfetto della coscienza. E, conseguentemente, la Sapienza non deve intendersi nell'ordinario senso filosofico; ma come visione e persuasione intima e perfetta della vanità, insussistenza, irrealità di ogni cosa (*anatta*).

Il Buddha non si stanca di ricordare ai suoi monaci come senza Rettitudine non vi sia Concentrazione; e senza Concentrazione non vi sia Sapienza. La quale poi è quella che scioglie i legami del desiderio, dell'errore e dissolve l'illusione dell'esistenza.

potentia cœca, nasce tutto l'immane dramma della esistenza nella eterna lotta delle sue molteplici manifestazioni fisiche, morali e intellettuali, così come noi lo conosciamo, come l'apparecchio fugace della coscienza ce ne dà l'immenso spettacolo (1).

Sedare in noi quella « sete di esistere » e con essa, il dolore, vuol dire perciò sciogliersi dalla vita, qualunque possa essere il significato trascendente di questo scioglimento, ma che pure ne mostra un sintomo eloquente nella pace serena dei Santi; quella pace di cui il Buddha diceva ai Dottori brahmani: di questa pace di cui voi tutti disputate, non avete la minima idea.

Ma qual'è l'impedimento a questo ultimo o meglio, unico scopo del Buddhismo? È l'ignoranza delle condizioni della vita, il lasciar libero campo ai desiderî i quali non dànno luogo all'intelletto di comprendere il carattere essenziale dell'esistenza. L'ignoranza è la ragione del durare della vita. « Quegli che fa il bene « non ha rimorsi e, non sentendo rimorsi, la serenità « scenderà nel suo cuore e, con la serenità, la gioia; « così che tutto il suo essere sarà pace e felicità. Quegli « che raggiunse questa pace, *conosce le cose come real- « mente sono* » (2).

E quando un uomo, pel sacro sentiero degli otto precetti proposti dal Buddha e cioè, con una vita irreprensibile, giunge a quella calma che gli lascia vedere nella vita propria e dei suoi simili e del tutto, quello che è e non quel che egli ciecamente desidera, allora

(1) La espressione *potentia coeca* è di Vanini (bruciato vivo sui primi del 1600). Essa coincide perfettamente col pensiero di S. Agostino: *si essemus lapides aut fluctus, non tamen deesset nobis quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus... Ita enim corpus pondere sicut animus amore fertur quocumque fertur.* (De civ. XI, 28).

(2) *Milinda prasna*, III, 7, 7.

un mutamento nuovo si produce spontaneamente: la chiara visione del dolore universale e della insostanzialità di tutto (la *vanitas vanitatum*) escludono ogni speranza di soddisfazione e la « Sete di esistere » da sè stessa si estingue in lui e con essa la vita di quell'individuo, fin dalla sua intima sorgente. — « The rest is silence ».

* * *

Come si vede il problema metafisico è ridotto alla pura negazione di una sostanzialità assoluta e perciò alla negazione della necessità dell'essere in sè stesso. La libertà dell'essere o non essere è l'ultimo, il profondo concetto su cui poggia il Buddhismo. Gli è così che al Sàmsara (la realtà empirica del mondo) si oppose il Nirvana (la sua negazione). Nella coscienza della possibilità di tal negazione, consiste la religiosità buddhistica; negazione di cui l'individuo stesso in cui si compie il prodigio non può rendersi ragione, poichè l'intelletto non vi ha parte. La ragione, l'intelletto il quale non ha altra base ed altro campo se non la esperienza di questo mondo, viene messo da parte anch'esso con tutti i suoi problemi.

Nel discorso intitolato: « gli schiarimenti » Visakho, stringendo di domande la saggia monaca Dhammadinna, finisce per domandarle: « che cosa segue, o venerabile, alla estinzione dell'illusione? » (1) — Dhammadinna risponde:

« Lascia la domanda, fratello Visakho; io non so « comprendere il senso della domanda. L'estinzione « dell'illusione è il nocciolo dell'ascetismo, fratello « Visakho; l'estinzione dell'illusione è scopo e fine. Se

---

(1) L'estinzione dell'illusione è appunto la cessazione dell'esistenza; che, priva d'ogni sostanzialità, non merita più che quel nome.

« tu vuoi, fratello Visakho, va e prega il Sublime (1)
« di uno schiarimento: attienti a ciò che ti esporrà il
« sublime ».

E Visakho andò ed espose la sua domanda al Buddha, riferendogli la risposta di Dhammadinna. E il Buddha risponde:

« Saggia, o Visakho, è la monaca Dhammadinna; po-
« tente in sapienza, Visakho, è la monaca Dhamma-
« dinna. Se tu mi pregassi di uno schiarimento, Visa-
« kho, io ti darei esattamente la stessa risposta che la
« monaca Dhammadinna ti ha dato, poichè tale è il
« senso; attienti ad esso ».

Così ancora nel dialogo fra il Buddha ed Upasiva, questi insiste per ottenere una risposta sul misterioso destino del Muni (monaco) giunto alla sua estinzione; il Buddha risponde:

« Come una fiamma soffiata via dalla violenza del
« vento, va e non può esser riconosciuta come esistente,
« così anche il Muni, libero di nome e forma (2),
« scomparisce e non può più essere riconosciuto come
« esistente ».

Ed Upasiva non si contenta:

« E' egli soltanto scomparso, o non esiste più del
« tutto? oppure è [semplicemente] libero per sempre
« dal male? »

E il Buddha: « Per colui che è scomparso non vi è
« forma, o Upasiva: ciò per cui si dice *egli è*, non
« esiste più per lui; quando tutte le cose sono state
« tagliate via, anche ogni genere di disputa è tagliata
« via. (Sutta Nipata, V ».

Da tutte le risposte che il Buddha fa a simili questioni, trasparisce sempre (e specialmente negli scritti

---

(1) Il Buddha.
(2) Nome e forma: *nama-rupa* = individualità.

i più antichi) la decisione presa dal pensatore di non lasciarsi sfuggire parola che possa compromettere il suo sistema. Ed in ciò egli si rivela pensatore ben conscio non solo delle contradizioni in cui la logica si impiglia ogniquavolta tenti di stabilire positivamente un assoluto; ma conscio ancora di tutti i lacciuoli della dialettica.

Io non lascerò (così sembra egli pensar fra sè stesso) che la santità del Mistero sia turbata dal sottilizzare dell'intelletto, il quale è per sua natura, estraneo a quel bene ineffabile che il religioso va cercando. Dalla mia bocca non uscirà parola che accenni ad esso; la via a quel bene è aperta al cuore, non alla mente; ed a colui che nell'intimo non sente qual sia la sua strada, la mente non prepara che dubbi e problemi insolubili. Io mi limiterò ad indicare l'uscita.

Il religioso buddhista dunque va, ma non si cura di spiegarsi teoricamente che cosa sia questo suo andare. Sa solamente ch'ei raggiunge la pace; una pace non cercata per sè individualmente, come anche tutto il mutamento intimo, la sua conversione, non era nata da preoccupazioni personali, ma dalla visione oggettiva della vita. E' una pace nuova « non come il mondo la dà (1) » e di cui « i dotti non hanno la minima idea » (2) poichè essa nasce dall'oblio di sè. Non solo il mondo esterno, ma il proprio *io* perde ogni attrattiva pel Santo. In questo oblio il Monaco compie un fatto che trascende il suo ego, il quale vien dissolto. Ma egli sa che questa dissoluzione è cosa del tutto diversa e indipendente dalla morte; tanto diversa che il Nirvana, dice il Buddha, può esser raggiunto anche in vita. Il Monaco che veramente è pervenuto (come vedremo) a

(1) S. Giov., XIV, 27.
(2) Sutta Nipata.

non più riconoscersi identico nè col suo corpo, nè coi suoi pensieri, nè coi suoi stessi sentimenti i più intimi, quando il proprio io è perduto di vista e dimenticato — che cosa sarà più per una tal persona quello che chiamiamo « vita »?

Tutto è passato, è finito, anche se il corpo non si dissolve ancora nella morte. Così — dice un'antica similitudine brahmanica — il disco del vasaio gira ancora per qualche tempo quando il vaso è già compiuto e tolto via.

Sciolto ogni legame, spentosi ogni attaccamento al mondo e al proprio io, la pace suprema è raggiunta. Nulla più resta a fare; e le domande sulla esistenza o non esistenza, in tali condizioni non hanno più nè senso nè scopo. Esse possono interessar noi che al fatto sostituiamo il pensiero; non chi raggiunse il fatto. E per noi, la risposta l'abbiamo già intesa: quando tutte le cose sono state tagliate via, anche ogni disputa è tagliata via. Come non si parla più di esistenza, così non si parla di un Nulla assoluto. Comunque sia, un tal concetto [che, del resto, preso assolutamente non ha senso (1)], non figura nelle intenzioni del Santo; esso non è stato il movente o l'oggetto della sua via.

E' assai notevole a questo proposito un episodio del Sutta sulla morte del Buddha. Si parla di Subhadda, l'ultimo convertito dal Buddha:

« Immediatamente dopo la sua ordinazione il venerabile Subhaddha rimase solo e separato, fervido, pieno di zelo e risoluto. E in breve egli raggiunse quel termine della vita superiore pel quale gli uo-

---

(1) Ogni negazione è sempre negazione di qualche cosa. Parlare di un *nulla*, senza riferimento a nessuna cosa o nessun fatto, gli è come dargli un valore positivo; il che sarebbe la perfettissima di tutte le contradizioni.

mini si allontanano dalla vita domestica e, senza tetto, si fanno pellegrini. Sì; quel termine supremo egli, da sè medesimo e ancora in questo mondo visibile, portò a sua conoscenza, fece reale e vide faccia a faccia. Ed egli divenne conscio che il nascere era esaurito, che la vita superiore era stata adempiuta, che tutto ciò che doveva esser fatto era stato fatto e che, dopo questa vita presente, non vi sarebbe stato altro ».

Lo scopo è raggiunto durante la vita stessa e non si parla d'altro, perchè altri fatti non vi saranno. Essere e Nulla, restano parole vuote sì l'una come l'altra. Tale è l'ultimo confine del pensiero; al quale, con chiarezza senza pari, si è spinta la mente indiana.

Ma noi che cerchiamo parole in mancanza del fatto, possiamo trovar quelle che ci convengono, negli stessi scritti buddhistici: « vi è un luogo, o Monaci, dove non è terra nè mare, non luce, non aria, non l'infinito dello spazio nè l'infinito pensiero; non il vuoto, non cessazione del percepire o del non percepire; non questo mondo, nè un altro; non il Sole e non la Luna (1). Questo, o Monaci, io chiamo non venire, non andare, nè stare (2); non morire e non nascere. Senza fondamento senza procedere, senza stare. Questo è la fine del dolore ». (Udâna VIII) (3).

Tutto questo brano non è che un cumulo di negazioni; perchè immaginare un *luogo* sotto tali condizioni è tanto possibile quanto l'immaginare l'« essere senza modi » di cui dicemmo nel Cap. III. Perciò il Buddha ha taciuto, mentre i mistici di tutte le religioni, con linguaggio confuso, contradditorio e spesso senza senso, si sono sforzati di dire quello che implica nè più nè

---

(1) Il giorno e la notte.
(2) Intendi: il giro delle innumerevoli esistenze.
(3) Oldenberg, p. 305.

meno che la negazione del pensare. Il Buddha ha taciuto perchè ha veduto più a fondo di tutti e perchè non v'è scopo all'intrattenersi su questioni le quali, oltre che senza conclusione positiva, sono o incomprensibili o oggetto di scandalo per la maggioranza degli uomini.

La tradizione attribuisce al Buddha un sapere immensamente più grande di quanto risulta dal suo insegnamento; la chiara coscienza delle Quattro Sacre Verità, a cui si limitò la sua predicazione, non è che il primo passo sulla lunga via del Nirvana, ma ne è, al tempo stesso, il più importante; poichè chi potrà sicuramente proceder per quella via se non chi «vede le cose come sono» e non come per istinto animalesco le desidera? Ma oltre questo inizio, il resto è lasciato alla personale esperienza dei Santi, ciascuno secondo il suo potere. Ma veder le cose come sono, riconoscer le Quattro Sacre Verità (dice il Buddha) non è facile; poichè non si tratta del puro capire in senso logico, ma di sentire; di quel sentire che comprende tutto l'essere, dal pensiero il più astratto, fin dove si può giungere nelle profondità della coscienza reale.

Quando uno dei Monaci, ricordando il «Sentiero ottopartito» (Vedi p. 62) erompe in questo inno:

quel che dell'intimo
ne fa coscienti;
quel che del vivere
vince l'istinto;
quel che con l'acque
di sapïenza
spegne l'intensa
fiamma vital,
immenso Oceano
dolce, profondo
in cui si annegano

gli anni e la Morte
tal'è il Sentiero
dagli otto gradi
che del dolore
segna la fin;

evidentemente il « Sentiero ottopartito » era per questo Monaco, altra e più seria cosa di quel che può esserlo per noi. Voler seguire il pensiero dei Santi fin dove esso si spinge o possa spingersi, chiedere quello che solo ad essi può svelarsi (se pure una tal parola ha qui un senso) mentre noi non abbiamo fatto neanche il primo passo, è una ben singolare pretensione.

Togliti la benda dagli occhi (dice il Buddha), vedi le cose come sono; poi troverai e saprai la tua strada. Io richiamo qui le parole del Dhammapada: « quando avrai compreso il dissolvimento di ciò che è, comprenderai quel che non è ».

E' perciò con piena ragione che il Buddha protesta contro l'accusa di nichilista. « Me accusano — dice egli (1) — alcuni Brahmani con ingiustizia, dicendo: un negatore è l'asceta Gotamo; egli annunzia l'annientamento dell'essere vivente. Solo una cosa, o Monaci, io annunzio oggi come pel passato: il dolore e la estinzione del dolore ».

Certo, l'*essere vivente* in cui la « Sete di esistere » è spenta, non può più chiamarsi vivente. Ma di quei due termini (essere e vivere) resta l'essere; il quale se, come abbiamo detto, privo d'ogni forma o determinazione non dice più nulla di positivo, neanche diviene negazione assoluta. Avanti all'intelletto la questione rimane insolubilmente sospesa. Il Buddha, fedele al proponimento di non trascendere col discorso i fatti ed essere

---

(1) Vedi nel III Discorso appresso tradotto.

accalappiato in lacciuoli filosofici, si attiene alla cessazione della « Sete di esistere » e del Dolore. Il resto non è più oggetto di discorso.

* * *

Questo pensiero, fondamentale nel Buddhismo che la negazione universale chiamata Nirvana non voglia dire nè anche « nulla assoluto », lo si trova molte volte e diffusamente espresso (1). Con perfetta chiarezza si viene sempre alla conclusione che di colui che ha raggiunto il Nirvana, non si può dire nè che esista, nè che non esista. E' questo l'enigma insolubile dal quale l'Intelletto non trova uscita, come, del resto, non la si trova nel fatto stesso della infinita esistenza materiale del mondo, senza principio, senza fine, senza una sostanziale realtà unica. L'intelletto, anzi la coscienza stessa dei fatti si annega nelle sue proprie forme. Questo hanno saputo i Santi, a qualunque religione sieno appartenuti e qualunque sia stato il linguaggio proprio od improprio che hanno usato.

Nel *Samyutta Nikaya* si legge: « che il Perfetto (2) sia, al di là della morte, non coglie nel segno; che il Perfetto non sia, al di là della morte, non coglie anche nel segno; che il Perfetto, al di là della morte, sia e non sia, non coglie nel segno; che il Perfetto al di là della morte non sia nè non sia, non coglie nel segno ».

Così ancora nel Discorso 72° il Buddha, interrogato in più modi sulla realtà dell'intimo assoluto dell'uomo (3), tace; poichè (come egli stesso spiega poi

---

(1) Principalmente nel 22° e nel 72° Discorso e nel Samyutta Nikaya. Il 22° Discorso lo si troverà qui in fine come il 3° dei tre tradotti.

(2) Colui che ha raggiunto il Nirvana.

(3) « Atta » l'« Atman » delle *Upanisciad*.

ad uno dei suoi discepoli) tanto l'affermazione quanto la negazione di quella domanda, avrebbero indotto in errore il suo interlocutore.

Del resto chi ha notizia delle profonde intuizioni dei Neoplatonici e delle potenti infiltrazioni di quelle nel Cristianesimo per mezzo della Scuola di Alessandria, sa che l'ambiguità del concetto di *essere*, preso senza alcuna determinazione, non fu veduta meno chiaramente da noi in Occidente di quel che lo sia stato in Oriente dai Brahmani e dai Buddhisti, come anche in Cina da Lao-tse. Ricordo solo la doppia Teologia (positiva e negativa) detta di Dionigi l'Areopagita, opera di un Neoplatonico, che tanta fama ebbe nel Medioevo. Essa non dice meno di quel che fu detto dalle Upanishad e dal Buddhismo. Solo che, più o meno, si tratta sempre in Occidente di casi isolati rimasti con poca eco in seguito.

* * *

Il Buddha lasciando sospesa la domanda nella sua ambiguità, evitava anche lo scoglio in cui urta la religiosità ogni qual volta la sua mèta, positivamente determinata, tien desto nell'individuo il sentimento della sua propria importanza personale. Poichè, sia che questa la si derivi dall'intima identità con un principio assoluto (come nel Brahmanismo), sia che la si derivi dalla dipendenza di effetto a causa (come nel Teismo); l'intimo dell'uomo, malgrado di ogni protesta teorica, si attacca alla sua esistenza, nè più sa discernere in quell'attaccamento, quanta parte vi abbia l'istinto della conservazione propria; il quale, come si ribella alla morte, così finge mille sotterfugi, pur di ripromettersi salvo, in qualche modo il proprio io, al quale, in fondo, tiene sopra ogni cosa.

L'orrore che le anime pie mostrano per la negazione

della vita futura, non è sempre di buona lega, e cioè non è sempre e tutto da attribuirsi al pericolo in cui quella negazione sembra mettere il significato morale della vita presente; ma anche e più al timore di perdere l'esistenza propria; è, insomma, il desiderio di vivere, viver sempre, l'esser sempre *io*, l'egoismo naturale che, sottile e larvato, rimette fuori il capo anche nel mondo religioso. Il fanatismo religioso nasce principalmente da questa forma di egoismo. Le stravaganze ed anche depravazioni a cui finalmente riuscì il Brahmanesimo e di cui diedi un cenno chiudendo il Capitolo 1°, come anche la intolleranza cristiana, lo mostrano a sufficienza. — Il Buddha tagliò corto su questo punto: per l'individuo, parlando propriamente, l'*al di là* non esiste. L'individuo non ha nulla da sperare, nulla da chiedere. Il *do ut des*, comunque lo si voglia rigirare, non potrà mai essere la base di una vera religiosità, come anche non lo è della morale. — Solo quando l'*ego* è del tutto estinto, solo allora, ciò che a lui sembrava il nulla non è più il nulla. Ecco tutto ciò che può dirsi su questo punto.

L'individuo non si faccia illusione: le scappatoje che il Cristianesimo si è fabbricate con le parole « essere » e più ancora con quelle di « amore » e « vita » si ricercherebbero invano nel Buddhismo. « Quando avrai compreso il dissolvimento di tutto ciò che è, comprenderai ciò che non è » (Dham, n. 383). Non disse forse anche il Cristo: « chi cerca l'anima sua la perderà »? e non mette forse per condizione del ritrovarla, l'averla totalmente perduta? S. Agostino ha felicemente espresso in poche parole lo stesso pensiero: *regnum coelorum, o homo, aliud non quaerit pretium nisi te ipsum; tantum valet quantum es; te da et habebis illud* (*Manuale*, XVI, 2). Ma, aggiunge il Buddha, *te da* senza patto di restituzione!

La felicità, sia eterna o divina o comunque voglia chiamarsi, a cui tanto tiene chi si spaventa di una negazione così radicale come la buddhistica, deve essere intesa (nel migliore dei casi) in modo così profondamente diverso da tutto ciò che l'uomo possa pensare, che il servirsi di simili parole non fa che generare confusione; lo stesso è da dirsi delle espressioni « amore » e « vita » tanto predilette dalla religiosità cristiana.

Questa predilezione nasce, in parte dall'inganno che, più o meno consciamente, l'uomo tende al proprio *ego*, mascherandogli in certo modo la sua sorte; e, in parte, dallo scambiare la strada col punto d'arrivo, il mezzo col fine.

Tutto ciò che il nostro spirito prova lungo la via del suo misterioso viaggio verso la mèta religiosa ed a cui si prodigano gli appellativi di felicità, amore divino, ecc., è sempre cosa legata al tempo, alla limitazione personale e perciò fugace e mortale. Ed è dottrina di tutti i mistici, anche cristiani, che la felicità non accompagna che i primi passi che l'anima fa verso la sua unione con Dio; ciò che in appresso l'attende è piuttosto il soffrire e in fine la « notte oscura » e la « morte spirituale » che corrisponde precisamente al dissolvimento della personalità nel Buddhismo.

Certo è che tanto pel Cristiano quanto pel Buddhista questo dissolvimento non ha un senso assoluto. Il Cristiano parla ancora di una risurrezione spirituale dell'anima; mentre il Buddhismo (perchè un tale pensiero non può chiaramente essere afferrato se non tornando ad attribuire a quell'anima risorta tutte le sue proprietà essenziali e, prima di tutto, la limitazione personale e quindi l'egoismo) il Buddhismo, dico, lascia cader nel silenzio l'indiscreta domanda.

Noi rammentiamo qui ciò che si è osservato sopra: che del Perfetto non può affermarsi nè che esista nè

che non esista al di là della morte. Nè l'una nè l'altra di queste affermazioni coglie nel segno.

Nei pochi frammenti del *Sutta-nipata* appresso tradotti il lettore troverà altre esplicazioni in questo senso e non sono certo le sole nella letteratura buddhistica; come anche troverà nel 3° dei discorsi, alcuni esempi dove il Buddha combatte nel modo più reciso la credenza nella realtà assoluta del nostro proprio Io, pur tenendosi sempre lontano dall'affermazione di un nulla assoluto. Tutto ciò che cade nella nostra coscienza e il senso stesso del nostro esistere (il quale non è mai scompagnato da un determinato modo) è variabile, fugace; e quando noi cerchiamo e ci sembra di raggiungere quell'essere indeterminato costante che ci apparisce quasi come il nocciuolo, il centro reale della nostra esistenza, dobbiamo finalmente accorgerci che siamo andati facendo astrazione da tutto ciò che ci distingueva dagli altri e che ci faceva *persona* (un *io* particolare); e che, per conseguenza, non possiamo più dirci *altri* da quelli; così che in somma quel che ci sembrava il nostro vero, intimo, reale, permanente Essere, non differisce punto da quello degli altri e veniamo così a confonderci e perderci in un essere senza alcuna determinazione, sovra il quale ogni discutere è perfettamente inutile, perchè non si sa più di che cosa si parli ed a cui perciò non può più attribuirsi (come il Buddha si esprime) nè l'*Io* nè il *Mio*. Chiamar dunque reale l'Io (prosegue il Buddha) « non è che una dottrina da pazzi ».

Il Buddha aveva ben veduto che il pensiero non ha altra base nè altra materia fuori dei dati della esperienza interna ed esterna. Ma questa esperienza non deve credersi uguale in ogni uomo. E, sopra tutto quanto all'intimo, la nostra non è da mettersi alla pari con quella di chi s'inoltra per la strada della Rinunzia

ascetica. Al Santo sono aperte esperienze di cui noi non abbiamo la minima idea; ed è già molto se giungiamo a sospettare quel che li fa così diversi da noi.

* * *

Da tutto quel che ho detto emergono altre considerazioni che saranno utili come commento.

Prima di tutto notiamo nelle Quattro Sacre Verità, il germe autentico della « Catena causale », dentro i limiti empirici nei quali si mantiene la predicazione del Buddha. Il primo termine della Catena si riduce alla ignoranza delle vere, pratiche condizioni di ogni cosa esistente. Si tratta dello ignorare le Quattro Sacre Verità. Ignoranza che riguarda — diremmo noi — cuore e cervello; e che spiega il *durare* dell'impulso vitale, il durare della « Sete di esistere », ma che non ne dà la genesi, come sembra voler fare la « Catena causale ». « Ignoranza, Sete, Dolore » ecco la Catena secondo il Buddha. In questa, si parte DAL e si resta NEL mondo della realtà empirica e non si trova nulla che sappia di metafisica positiva, trascendente.

Del resto, potrebbe anche darsi che appunto in questo senso, l'Ignoranza sia stata intesa dai Dottori buddhisti (1). Anche l'Oldenberg fa questa osservazione.

In secondo luogo notiamo nel Buddhismo l'assenza del concetto di Dio; sia come sostanza del mondo (panteismo) sia come causa (teismo); e come tuttavia esso sia una religione nel senso più vero e più profondo della parola. E questo è un grande ammaestramento che la nostra Europa ha ritratto dalle sue relazioni con l'India; l'aver cioè potuto ampliare il suo vecchio concetto di religiosità che, si può dire fino ad oggi era

---

(1) Vedi quel che fu detto nel Cap. III, p. 46, sul concetto della Ignoranza.

stato ristretto, anzi identificato con quello di teismo: per modo che *ateo* ed *irreligioso*, valevano come sinonimi. Sarebbe esattamente come se si volesse definire, per esempio, il vocabolo *astemio*, « colui che non beve »!

Lo svolgimento del pensiero e l'approfondirsi del sentimento religioso durante lunghi secoli condusse a poco a poco l'Indiano a liberarsi del suo primitivo politeismo e a farlo accorto che questo non era che un personificare le forze e i fatti sia fisici che morali, viventi in noi e nella Natura oggettiva. Noi vedemmo (pag. 8) come nelle Upanisciad il nuovo concetto dell'Atman segnava su quello dell'antico Brahman un approfondirsi del pensiero, nel senso che il Brahman (in cui si riassumevano tutte le forze fisiche e psichiche rappresentate dall'antico politeismo) si risolveva finalmente nel mistero in cui cessa ogni conoscenza, anche quella del nostro intimo; poichè il mistero del mondo, l'Atman, altro non era che noi stessi. Sorpassati il Politeismo vedico e il Monoteismo brahmanico il concetto stesso di Theos si perdeva in quello dell'Atman. Nondimeno questo era ancora un pensiero, una immagine e perciò ogni discorso su tal punto, rimaneva tinto di mitologia. Col Buddhismo anche quest'ultima illusione scomparisce. Il Buddha conclude nel silenzio d'ogni teoria metafisica, il lungo ciclo del pensiero indiano, secondo quanto dicemmo cominciando il Capitolo II sulla derivazione del Buddhismo dal Brahmanesimo. « Se nel Buddhismo [scrive l'Oldenberg (1)] vediamo il grandioso tentativo di pensare una Liberazione in cui l'uomo da sè stesso si libera creando una fede senza Dio, dobbiamo anche riconoscere che ad un tale pensiero fu preparato il terreno dalla speculazione brah-

(1) « Il Buddha », p. 54.

manica. Questa ha, passo passo, respinto sempre più indietro il concetto della Divinità. Le figure degli antichi Dei impallidirono e, di contro a Brahma che nel suo trono, riposa lontano dalle vicende del mondo terreno, la sola persona rimasta veramente attiva nella grande opera della Liberazione, è l'uomo stesso che nel suo proprio intimo possiede la forza di sciogliersi da questo mondo, regno del dolore senza speranza ».

Nel Buddhismo la figura mitologica di Dio, divenuta pertanto del tutto insignificante, viene decisamente messa da parte; poichè veramente, essa non ha più ragione di esistere quando il sentimento della responsabilità e quello della esistenza sono giunti a coincidere. La profondità di un tal sentire e la chiarezza di mente che gli si accompagna, sono nella storia dello spirito umano un pregio immenso e unicamente proprio del Buddhismo.

Per queste medesime ragioni non troviamo nel Buddhismo la preghiera, nel senso occidentale di questa parola; ma il posto ne è tenuto dalla lettura dei Discorsi del Buddha o di altri testi sacri e dalle meditazioni che, più propriamente, potrebbero chiamarsi raccoglimenti. Nel Buddhismo, così radicalmente avverso a rappresentarsi il mistero del divino come una persona, la preghiera, come noi la intendiamo, non avrebbe alcun senso. « Divino » è pel Buddhista, l'uscire dalle condizioni e dalle forme dell'esistenza; e quel raccoglimento che, per mezzo di simili letture, dispone ed avvia l'intimo a quest'ultima mèta della religiosità, è ciò che corrisponde alla preghiera degli occidentali, quando essa per altro si sollevi al di sopra del puro chieder grazie o favori. Mentre nei sacri testi è così spesso raccomandato il raccoglimento e la meditazione della vanità d'ogni cosa, più d'una volta s'incontra l'espressa esclusione della preghiera. Il chieder grazie

o favori è ignoto al vero Buddhista. — Una madre, si racconta, venne un giorno al Buddha, supplicandolo disperata perchè le fosse risuscitato il suo bambino. Il Buddha rispose: portami prima un pugno di riso da una casa ove non sia morto altro bambino o il padre o altro parente. E la donna andò, picchiò per tutto il villaggio inutilmente; e quando sconsolata tornò al Buddha, questi le disse: perchè vorresti tu sola sfuggire alla legge comune? E la donna vide qual'è la vita e dimenticando il mondo, si rese alla fede del Maestro.

Come esempio del nessun conto in cui il Buddhismo teneva il maraviglioso o miracoloso, valga la seguente storiella. Dico storiella, perchè, certo, è tale; ma è storiella significante.

In quei tempi vi fu (come vi sono oggi e sempre) uno dei soliti cacciatori di novità; il quale, attratto dalla fama della nuova religione, pregò alcuni discepoli del Buddha di mostrargli qualche esempio di potenza magica o soprannaturale. E subito uno volò per l'aria; un altro scompariva e ricompariva a suo piacere; e altri, altre maraviglie con sempre crescente ammirazione dello spettatore. Il quale pensò: se di tanto son capaci i discepoli, che sarà del Maestro? Si recò quindi pieno di aspettazione dal Buddha. E il Buddha semplicemente gli espose la Dottrina della Rinunzia a tutto. — Questo (vuol dire la favoletta) è il più grande dei miracoli.

Questa storiella, in altre forme ma con lo stesso significato la si trova più volte nei testi buddhistici.

Una terza osservazione è che nel Buddhismo non si trova il concetto di una « Colpa originale » come nel Cristianesimo latino. Ed infatti come parlar di colpa quando questa deve supporsi commessa prima di averne coscienza? L'intimo nostro lo diciamo misterioso appunto perchè va più a fondo di ogni possibile coscienza.

In tali condizioni il concetto di colpa è per lo meno assai problematico e appunto perciò il Cristianesimo accettò l'antico mito del fallo di un primo uomo, conscio di quel che faceva. Ma se quest'uomo deve intendersi in senso reale (un uomo come siamo tutti) si va incontro all'ingiustizia che tutti i milioni di uomini neppure esistenti al tempo di quel fallo; debbono scontar la pena per una colpa che non hanno commessa. Se poi Adamo non è che un simbolo della specie umana, ci troviamo con una colpa, diciamo così, metafisica; una colpa commessa non da una persona, ma dalla « specie ». E' questo uno dei tanti concetti vaghi e confusi, ai quali non si sa che peso dare e nei quali si perde ogni sistema che voglia parlare di realtà, oltre il campo della coscienza.

Nulla di tutto ciò nel Buddhismo. Una colpa il Buddha, certamente la vede; ma la vede nell'individuo che, innanzi al male del mondo resta indifferente se non gli cade addosso. Questa è la *sua* colpa personale, mentre l'altra (la Originale) è trascendente e dominante il mondo.

L'esser stato causa di male a qualcuno, senza averlo voluto, non toglie il rammarico in un animo delicato quando il fatto gli si fa noto. Questo può dare una idea del sentimento della colpa in senso cosmico, nel Buddhismo. E' il rammarico di sentirsi parte di un ordine di cose essenzialmente legato al male. Ma più che una colpa, in questo caso, deve riconoscersi nell'impulso cieco alla vita, nella « Sete di esistere », l'assenza dell'intelletto. E in questo senso si potrebbe parlare piuttosto di cecità di mente o (per dirla in linguaggio comune) di stupidaggine, piuttosto che di colpa.

* * *

Come ultima osservazione noto che quanto all'astensione del Buddhismo dall'avventurarsi in esplicazioni positive sulla Rinunzia religiosa, non tutti i testi mantengono lo stesso rigore. Trovansi talvolta, sebbene raramente, alcuni accenni ad una trascendente felicità; ma, generalmente, la gioia di cui si parla è quella del sentirsi sulla buona via, nella coscienza che « quel che doveva esser fatto è stato fatto ». Il Santo, avanti al Nirvana, si sente felice pensando che quella sua esistenza è l'ultima, dopo la quale non vi sarà più per lui nè Vita nè Morte, poichè il Nirvana non è nè l'una nè l'altra.

È in questo senso che il Nirvana è chiamato talvolta: l'Immortale, come, correlativamente la Vita è chiamata « Torrente o Regno della Morte ». La vita suppone due poli: il nascere e il morire; e quel che sta fra questi, è « quel viver che è un correre alla morte ».

Ma il nascere, al bambino che nasce non dice nulla, mentre il passare e la morte dicono molto all'uomo. Perciò la prima delle Quattro sacre Verità riassume la esistenza nei tre atti essenziali del dramma umano: Nascere, Passare, Morire; e dice che il Passare e cioè la Vita, è unione con quel che non si ama e separazione da ciò che si ama, insomma: « dolore ». « Se non « vi fossero queste tre cose: Nascere, Passare e Morire, « la predicazione dei Buddha non avrebbe luogo » dice l'Anguttara Nikaya (1). La estinzione di questo triforme male è il Nirvana; ed è solo in questo senso

(1) Oldenberg, p. 234.

che il Nirvana è « immortale ». In esso non si trovano tre cose: Nascita, Vita e Morte (1).

Come esempii di questi accenni molto vaghi ad un Nirvana, diciamo così, positivo, leggiamo nel Dhammapada:

« Raccolti nel loro intimo, saldi e costanti nella loro via, questi saggi raggiungono l'Incomparabile, il Nirvana, l'altissima salute » (23).

« Pochi sono fra gli uomini che attraversano il torrente del mondo; l'umana specie corre su e giù per la riva. Ma quei che hanno sete di verità, tutti rivolti all'unica mèta chiaramente annunziata, quelli attraverseranno il terribile torrente di morte » (85, 86).

« La via di coloro che fuggono la ricchezza, conoscono [lo scopo] del nutrimento e dimorano nel vuoto della libertà indescrivibile — la loro via è difficile ad esser compresa come quella degli uccelli nell'aria » (92).

« Quegli che, libero da credulità, conoscendo l'Immortale, distrusse il mortale spezzando le catene di tempo e di spazio, purificato dall'illusione del volere; quegli in verità è il più grande degli eroi » (97).

« Udendo le esclamazioni di gioia di coloro che hanno veduto il Nirvana, quei che non l' hanno raggiunto conoscono quale stato felice esso sia » (*Milinda*, III, 48).

Tuttavia il pensiero buddhista insiste, come ho detto molto più sul lato negativo, sulla cessazione della « sete di esistere » e, così, del dolore. Il Buddhismo, ama lasciar nel silenzio l'inconoscibile; il mistero a cui tende la religiosità buddhistica è così lontano, così impenetrabile alla coscienza umana, che neanche l'appellativo di « esistenza » e tanto meno quello di « vita »

---

(1) Cfr. il principio di questo Capitolo.

gli possono convenire. Per quanto ciò possa sembrare strano alla mente europea, tale tuttavia è il pensiero buddhista.

E appunto da ciò nasce nel Buddhismo quella incertezza nelle espressioni che si riferiscono al significato ultimo della religiosità. Poichè, sebbene la negazione espressa dal concetto di Nirvana sia così estesa e così radicale da render dubbio perfino il concetto di esistenza, tuttavia questa negazione non ha un significato se non in relazione alle cose negate. Come già è stato notato dallo Schopenhauer (*Die Welt* etc., vol. I in fine) ogni negazione è inevitabilmente relativa; è sempre la negazione di qualche cosa; il nulla assoluto è un nonsenso. Ciò che vien negato, annientato nel Nirvana è la « sete di esistere » (il *Wille zum Leben*, in Schopenhauer); ma perchè tutto ciò che l'uomo sente, pensa e fa, non è che una esplicazione di quella « sete di esistere », così è chiaro che *per l'uomo*, quella negazione (Nirvana) viene a dire: annientamento totale. Ma perchè poi l'uomo non è l'assoluto, così neanche quella negazione (che a lui si riferisce) ha un significato assoluto...

Qui si cade finalmente in puri giuochi di parole; ma, in ogni modo, si vede come, giunto a tal punto, il pensiero necessariamente si bilanci tra il positivo e il negativo, tra il sì e il no, senza poter dare una decisa preferenza all'uno piuttosto che all'altro punto di vista. Ed è così che nel concetto di Nirvana balena or l'una or l'altra faccia del problema, dando origine a quella incertezza di linguaggio a cui sopra accennavo.

Del resto l'intimo sentimento del Buddhista è tutt'altro che quello di una morta rassegnazione. Il Buddhista, scrive l'Oldenberg, « tende al Nirvana con la stessa vittoriosa allegrezza con la quale il Cristiano mira al suo fine, la vita eterna » (*Buddha*, p. 239).

E la ragione di questo fatto è molto semplice; tolto il velo mitologico (che per altro nel Cristianesimo è assai folto) l'intimo spirito delle due religioni è identico. In ambedue, la pietà verso tutti i viventi solleva la coscienza a quella chiarezza « che apre gli occhi », fa conoscere la vanità delle cose e spinge l'uomo ad uscirne.

Anche l'insistenza con la quale il Buddhismo si ferma sul concetto del dolore, può facilmente trarci in errore e farcelo apparire sotto quel mesto aspetto che ha sempre reso uggiosi i piagnoni di tutti i tempi. E certo la 1ª delle Quattro Sacre Verità è di un pessimismo così deciso e così universale, che a ben meditarla, dà quasi spavento. Ma, d'altra parte, la fermezza della persuasione che mette il mondo, con tutte le sue peripezie, nella categoria dei sogni, non lascia che si dia un peso eccessivo alla dottrina del dolore universale. Si comprende bene il lamento sconsolato del Leopardi che, persuaso com'era della nullità di tutte le cose umane, le amava tuttavia e desiderava ardentissimamente, e mai non seppe staccar da quelle nè sollevar più in alto gli affetti suoi; ma quando, riconosciuta la vanità delle cose, esse divengono a poco a poco indifferenti, non resta veramente gran ragione di piangere.

La dottrina del dolore si riduce, come ho già detto, alla constatazione di un fatto empirico, il quale, per mezzo della compassione, ripercuotendosi profondamente nell'animo di un individuo, può portare, come conseguenza, la spontanea rinunzia e quindi la serenità di una pace che non è più di questo mondo.

L'ascetismo buddhista ha perciò un carattere dolce e sereno che lo distingue da quello violento dei Brahmani come da quello appassionato dei Cristiani.

Notammo già nel Cap. IV la radicale differenza tra

il pessimismo buddhista, nato dalla visione tutta oggettiva della vita, e quello che ha una origine piuttosto soggettiva, come è in Salomone (1), in Orazio, in Leopardi, ecc.

---

(1) Dico « Salomone » perchè di lui si crede l'Ecclesiaste.

CAPITOLO V.

Karma, Metempsicosi, Cieli, Inferni, Dei, ecc.

Dopo quanto è stato detto sui concetti generali del Buddhismo, possiamo esaminare più da vicino in qual modo fu concepito il rapporto tra l'individuo fugace e quello che, malgrado della profonda trasformazione e restrizione mostrate nei Capitoli precedenti, può ancora chiamarsi « metafisico » nel Buddhismo.

Io tengo a conservare questa parola perchè essa dopo le dette trasformazioni, ci ricorda il cammino che il pensiero ha percorso liberandosi a poco a poco da ogni illusione mitologica. Nel Buddhismo il Concetto di « Metafisica » perde finalmente il suo significato positivo prendendo quello di « Nirvana » col quale finalmente coincide. La parola « Metafisica » non accenna più, in tal caso, ad una realtà assolutamente esistente sebbene inconoscibile, come l'Atman brahmanico o il Dio dei teologi; ma dice solo che dalla realtà empirica è possibile una uscita; dice (come vedemmo nel capo precedente) che all'Essere può opporsi il non-essere e che nessuna necessità impera su questa alternativa. E, correlativamente, conferma quel che abbiamo già notato; che, alla base empirica su cui poggia la dottrina

del Buddha (la « Sete di esistere ») non deve attribuirsi realtà assoluta. Non altro vuol dire la tesi del Buddha sulla possibilità del contrario dell'essere, se non che la « Sete di esistere » può estinguersi senza che al pensiero sia possibile formulare un concetto positivo del risultato di questa estinzione.

Vogliamo vedere più precisamente in quali modi tutto ciò fu pensato nel Buddhismo.

La « sete di esistere », identica in tutti gli esseri, si esplica in innumerevoli individui che non differiscono se non pel « nome e forma » (*nama rupa*) e che, in sostanza, manifestano tutti un'intima identità.

Qual cosa è annientata dalla morte? l'individuo; « il nome e la forma » (*nama rupa*); ma il fondo di quell'individuo, la sua « sete di esistere » non è forse identica a quella di tutti gli altri milioni di individui che hanno vissuto, vivono e vivranno? La morte non porta cambiamento se non apparente; gli individui si succedono in eterno negli infiniti mondi, come forme della eterna, identica « sete di esistere », come le onde correnti sulla superficie del mare. Nessuno si aspetta dall'incessante sopraggiungere delle onde qualche cosa di veramente nuovo.

Ma, ci domandiamo ancora: nel corso dell'esistenza di quei milioni di individui che non seppero raggiungere la soluzione finale il Nirvana, nessun mutamento, nessun passo venne fatto verso di quello? Ogni essere che nasce, torna a ricominciare la stessa via sempre dallo stesso punto? E come allora spiegare le differenze etiche pur tanto visibili fra gli uomini?

Il Brahmanismo aveva risposto a queste domande ammettendo nella dottrina exoterica (*Aparavidia*) che l'uomo (individuo) fosse un composto di corpo e di anima; la quale anima peraltro, non deve intendersi come fu intesa in altri sistemi. L'anima, nel senso brah-

manico, non è una entità separata, diversa dal Brahman, essa non è che il Brahman il quale, in conseguenza dell'Avidia (illusione) in cui la coscienza umana è immersa, ci apparisce come una essenza limitata e distinta, un individuo dotato di qualità ad esso particolari. Questa apparenza non si distrugge col corpo; dura oltre la morte assumendo, secondo i suoi meriti morali, tutte le forme di esistenza, dagli esseri più bassi fino allo stato di deità; poichè le deità sono per l'India, esseri di lunghissima esistenza, ma anch'essi soggetti al nascere e morire.

In queste lunghe peregrinazioni l'anima passa ed anche ritorna in tutti gli stati possibili e immaginabili fino a che non giunga alla *conoscenza* (*Vidia*), la quale, dissipando l'*Avidia* (illusione), distrugge pur anco il vano sogno della personalità. Allora l'anima si riconosce per quello che veramente è e sempre fu: il Brahman infinito, senza tempo e senza luogo.

Lasciamo da parte le difficoltà d'ogni genere che sorgono da tale dottrina, fra le quali, la più seria, quella rilevata dal Sankhya (Vedi p. 32); l'anima, non essendo altro che il Brahman, le imperfezioni, le colpe, il dolore — insomma il Male — ricadono sul Brahman; il Male diviene pertanto l'assoluta essenza dell'Universo. Il Buddhismo invece, con la teoria degli Skanda dice (a modo suo) che nell'anima non v'è un fondo assolutamente reale. Quello che di universale e costante troviamo nell'uomo e in tutto ciò che esiste, è sempre e solo la « Sete di esistere »; la quale — sorgente di tutte le imperfezioni, colpe e dolori — resta nel campo empirico, è un fatto di cui siamo ben consci e per questa ragione appunto non gli si deve attribuire realtà, se non in relazione alla coscienza; ma il Nirvana è al di là d'ogni coscienza; al di là anche del bene e del male. Il Buddhismo perciò può dire sinceramente che

la « Sete di esistere » è precisamente essa la sorgente d'ogni male.

Quanto all'individuo e a tutte le particolari forme di esistenza, queste non sono che « fiamme o lingue di uno stesso incendio », « composizioni di Skanda »; ma la forza vitale di tutto ciò è sempre e solo la « Sete di esistere ». Nondimeno queste composizioni, questi aggruppamenti di Skanda transitorii non si dissolvono immediatamente e assolutamente con la morte. Essi somigliano a quei piccoli vortici che si formano qua e là in un fiume i quali durano alcun poco, poi si dissolvono per riformarsi altrove. L'acqua del fiume è la realtà; il vortice, solo un suo modo di essere, al quale non può attribuirsi una entità al di fuori dell'acqua.

Ogni individuo nasce perciò con un carattere a lui particolare che è l'effetto degli aggruppamenti anteriori, come la forma di ciascun vortice del fiume è l'effetto dei movimenti a cui ubbidiscono le molecole nel loro corso ed è perciò legata alla forma dei vortici precedenti. E come nel mondo fisico ogni forma fenomenica che sorge è conseguenza delle altre precedenti, così anche il carattere, le tendenze, le qualità di ogni individuo non sono il risultato del caso, ma la conseguenza necessaria delle tendenze e delle azioni degli individui antecedenti.

Questa legge, che nel campo psichico ha l'ufficio di quella che in fisica porta il nome di conservazione dell'energia, fu dai Buddisti chiamata *Karma*. (In pahli: *kamma*).

Come le leggi della meccanica regolano la formazione dei vortici del fiume, così la legge del *Karma*, quella della formazione degli individui. E come i vortici del fiume supongono il movimento dell'acqua, così ogni esistenza fenomenica suppone la « Sete di esistere ».

Dalla teoria del Karma si deduce dunque che non precisamente l'individuo resta dopo la morte, ma le sue opere; le quali dànno origine ad una nuova composizione di elementi (*skanda*), ad un nuovo individuo, con analoghe tendenze, conseguenza di quello che fu; come, alla sua volta, egli morendo, sarà il fattore di un altro; e così, via via.

Questo legame pel quale ogni individuo nasce come conseguenza necessaria di altri che furono prima di lui, è così intimo, così stretto che, in un certo senso, potrebbe dirsi che il nuovo non sia che una continuazione dell'antico; poichè gruppi intieri di tendenze o, come noi diremmo, un carattere, si riproduce o si trasmette intatto così come in chimica troviamo gruppi atomici resistere e trapassare intatti attraverso complicate combinazioni senza perciò aver diritto di esser considerati come entità semplici e indissolvibili.

La persona è un composto, un aggregato di tendenze; il quale aggregato poco perde con la morte; ma torna a riapparire come il vortice del fiume sopradescritto, il quale si scioglie in un punto, per riprodursi in un altro. Un bel paragone si trova anche nei dialoghi tra il re Milinda e il monaco Nagasena (1): Supponi, o re (dice il monaco), che un uomo accenda una fiaccola

(1) Milinda è il re greco Menandro, uno dei successori di Alessandro nella Bactriana. E' assai interessante assistere allo incontro dello spirito greco con quello buddhistico, in queste interviste che ebbero realmente luogo cento anni av. Cr. Questi dialoghi tra Menandro e il Monaco Nagasena, verosimilmente riveduti e corretti da un compilatore buddhista, ci sono stati conservati in un libro dal titolo: «Le Questioni di Milinda» e, senza dubbio, contengono molto della verità storica e sono di grande utilità per comprendere il pensiero buddhista.

da un'altra fiaccola; può egli dirsi che l'una transmigri nell'altra?

— No, risponde il re.

— Così appunto, soggiunge Nagasena, vi è il rinascere senza trasmigrazione (III, 5, 5).

E infatti: può la nuova fiamma dirsi veramente altra cosa dalla prima? Tutto il mondo è paragonato dal Buddhismo ad un incendio immenso; le cose, gli individui non sono che lingue dello stesso fuoco; la differenza fra gli individui è puramente nominale ed ogni individuo, guardando nell'eternità del tempo passato, può dire di essere esistito infinite volte. Ed è appunto in questo senso che nelle leggende buddhistiche si parla spessissimo di esistenze senza numero vissute dalla stessa persona, sebbene poi d'altra parte, la realtà assoluta della personalità sia recisamente negata.

A meglio mostrare come in ciò non vi sia contradizione, valgano le seguenti considerazioni.

Se per un momento vogliamo avventurarci in congetture, ricordando quel che osservai a pag. 39, sull'impossibilità in cui normalmente trovasi l'individuo, di raggiungere con la propria coscienza le origini o radici della sua stessa persona — dovremo ammettere che sarebbe veramente temerario chi con tutta sicurezza volesse negare una temporanea continuazione di quelle (passi il termine) radici, dopo il momento preciso della morte. Un perdurare della persona per un tempo più o meno lungo dopo la morte parmi perciò tutt'altro che inverosimile e tale da non lasciare senza un qualche fondamento il concetto di metempsicosi nello stesso Buddhismo. La somiglianza e, talvolta, vera identità di carattere e di forme tra persone di una stessa famiglia, come anche la comunanza di carattere tra individui di una stessa nazione, non sono forse da dirsi un perdurare delle stesse persone in successive genera-

zioni, quando un tal perdurare non lo si intenda limitato a quel che della persona apparisce nella coscienza individuale?

E (già che siamo in via di congetture) non sorgono talvolta nella nostra coscienza, sentimenti e pensieri, o visioni (specialmente in sogno) che con sorprendente chiarezza sembrano riannodarsi, anzi addirittura appartenere ad altri tempi? ad individui già spenti? ai nostri antenati o anche a ignoti?

Questi ed altri analoghi fenomeni che metton capo a quel che, senza cader nella nostra coscienza, fa parte tuttavia della nostra stessa persona, la quale si estende perciò nel passato e forse nel futuro e nello spazio, senza precisi confini — questi fenomeni, dico, non sono tali da giustificare una specie di metempsicosi anche quando (come nel Buddhismo) è recisamente negata la realtà assoluta della persona? L'esempio sopra riportato dei gruppi atomici che passano inalterati a far parte di diversi corpi come fossero un elemento unico, può schiarire il concetto della metempsicosi buddhistica. La differenza tra questa e la brahmanica consisterebbe dunque in ciò: che nel Buddhismo anche questo fondo personale *subcosciente* (come oggi si dice) e di maggior durata dell'Io cosciente, andrebbe lentamente tramutandosi e scomparendo per dissolversi finalmente nel giro delle esistenze; mentre nella teoria brahmanica, l'anima perdura identica fino al suo ridestarsi nel Brahman.

A queste interpretazioni di una continuità della persona oltre la morte è facile opporre la obiezione che nel succedersi degli individui manca quel che chiamiamo: coscienza della continuità personale. Ma anche questa continuità che, teoricamente, ammettiamo dalla nascita alla morte, possiamo noi veramente constatarla nei fatti? Chi può ritrovarla in periodi della sua

vita assai lontani e obliati? Per chi ha raggiunto la vecchiaia, quante scene dell' infanzia sono assolutamente scomparse, come s'egli non vi avesse mai avuto parte! E s'egli potesse ora contemplarle, non sarebbero esse per lui come la vita di un altro?

Del resto io dò queste considerazioni per quello che possono valere; ma fo anche osservare (consentendo collo spirito e colla lettera del Buddhismo) che se ci è estremamente difficile o, per dir meglio, impossibile venire positivamente in chiaro su tali questioni, possiamo negativamente stabilire che essendo il concetto di Nulla, puramente relativo (Cfr. Cap. III), nessuna azione, nessun sentimento, nessun pensiero della vita mortale può dirsi perduto assolutamente al morir dell'individuo, come questo non fosse mai esistito.

La identità della eterna « Sete di esistere » in tutto ciò che esiste — fondamento della Dottrina buddhistica — esclude una tale affermazione. Che se il Buddha ha voluto indirizzare la coscienza religiosa del discepolo esclusivamente verso la via pratica che deve condurlo alla cessazione del dolore e della illusione ed esige perciò che il vero Monaco non s'impigli in ricercar « che cosa egli sia stato prima di nascere, che cosa sarà « dopo la morte e neppure che cosa sia vivendo » ciò è perfettamente consequente; perchè egli insegna che non è dalla speculazione che nascerà il fatto della Liberazione. Ma, d'altra parte è chiaro che, vista la necessità in cui l'uomo trovasi di dar pure talvolta qualche forma discorsiva ai sentimenti perchè gli sia guida nella vita, tali forme non potranno trovar base e valore se non nell'intima coscienza di tutti quei vaghi e misteriosi presentimenti che metton capo alla possibilità di quella suprema Liberazione.

Quanto a noi che ne siamo ben lontani, la Morte non dice che la vanità di tutti i nostri desiderii, speranze

e sogni individuali; poichè questi veramente sono annientati dalla morte; e lo sono tanto più completamente quanto più ci rinchiudiamo nella stretta cerchia dell' *ego*.

In un altro dei dialoghi citati, fra Milinda e Nagasena, questi, paragonando la personalità ad un carro, conclude che, come il carro non consiste nelle ruote o nel timone o nella piattaforma, ma nell'insieme ordinato di tutte quelle parti, le quali disgiunte, il carro sparisce; così la persona si compone dell'insieme ordinato dei suoi elementi, i quali separati, essa ancora sparisce. La persona perciò è *nama-rupa*, nome e forma e nulla più. Tale è il senso che abbiamo trovato nella teoria dei cinque Skanda.

Sebbene questa teoria sembri poco adatta a divenir popolare, ed in fatti, siasi in alcune regioni riavvicinata alla metempsicosi personale, nel senso in cui fu insegnata anche da Pitagora e da Platone; pure il concetto della popolazione e perciò non realtà della persona è rimasto sempre come fondamento della dottrina buddhistica. Il Rhys Davids scrive: «è stato questo il più stabile principio nel Buddhismo; quello che, in tutti i differenti sistemi nati dalla dottrina originale dei Pitakas (i libri sacri) è stato più universalmente accettato ed ha avuto i più grandi effetti pratici nella via dei suoi seguaci» (*Buddhism*, pag. 102).

«Nel Giappone (scrive Lafcadio Hearn) io ho potuto completamente persuadermi che questa credenza è universale» (*Kokoro*, pag. 233). Lo stesso, più o meno, è da dirsi di tutti i paesi buddhistsici.

Comunque sia rimane fermo che nel Buddhismo, fin dalla sua origine la persona, sebbene non assolutamente reale nella sua unità, non è stata mai intesa come completamente annientata dalla morte. Essa, in modi, certo impossibili a esattamente definirsi, continua e torna e

ritorna in vita, finchè, modificandosi nella sua composizione dietro la scuola di innumerevoli esistenze, raggiunge l'ultima, la vera salute, la liberazione da ogni miseria, e da ogni illusione nel dissolvimento di ogni forma — il Nirvana.

* * *

La teoria del Karma, come si vede, riassume quelle da noi toccate nel Cap. III; anzi, quelle trovano in questa il loro posto naturale. E sebbene di tale teoria si possa ripetere quello che abbiamo detto di ogni teoria (Vedi pag. 46) e cioè che nel Buddhismo si tratta di fare, non di filosofare, nondimeno è cosa scusabile se per coloro che non sono, come un Perfetto, giunti al compimento del fatto religioso, il pensiero rimanga in qualche modo come un compenso alla deficienza del fatto. Esso (come ho detto poco sopra) può essere una guida, un conforto all' individuo sull'oceano della esistenza, senza la quale guida, egli si sentirebbe smarrito. L'individuo deve in qualche modo vedere sempre innanzi a sè la possibilità di raggiungere una soluzione all'enigma della vita, s'ei non potè e sente di non poterla raggiungere nel corso della sua presente esistenza. Tale conforto è il principale ufficio della Religione. Perchè tutti sentiamo e vediamo bene che le qualità del nostro carattere (da cui nascono e dipendono le azioni e perciò la nostra sorte) sono anteriori alla coscienza che ne abbiamo; che queste qualità ci vengono da antenati; sono caratteri di famiglia, di razza, che abbiamo ereditati come i tratti della nostra fisonomia; sono come i piccoli vortici del fiume, secondo la nostra similitudine; forme legate tutte l'una all'altra nella loro successione. Da ciò il problema della libertà così ambiguo, vista da un lato, la necessaria dipendenza d'ogni umana azione dal carattere e

dal motivo; e, dall'altro, la possibilità del disciogliersi appunto di questa necessità, all'estinguersi della « Sete di esistere ».

Di tal problema morale non si può dare qui che questo brevissimo cenno; cenno tuttavia che parmi sufficiente a mostrare come il sentimento della libertà accompagni sempre di pari passo ogni azione umana sebbene questa sia legata dalla legge di causalità.

Il « rinascere senza transmigrazione » illustrato da Nagasena con la adattissima similitudine della fiaccola accesa ad un'altra fiaccola, dice che il senso della esistenza non si basa finalmente che su quel che vi è di comune tra ogni resistenza, come la luce e il calore della seconda fiaccola, i quali non sono diversi da quelli della prima E' sempre la medesima « Sete di esistere » quel che l'individuo di oggi sente come realtà del proprio intimo, come lo fu e lo sarà degli altri innumerevoli individui dei tempi passati e dei futuri, per tutti i secoli dei secoli. E' sempre lo stesso fuoco che arde, qualunque sieno le sue lingue mobili e fugaci. E in questa sensazione di identità, l'individuo si ritrova esistente in tutti i tempi. E poichè le fugaci distinzioni da individuo a individuo si tramutano continuamente, egli non sa separare il *sè* di oggi, dai mille *sè* dei secoli passati e venturi.

Tali sono gli oscuri sentimenti o presentimenti che dànno origine alla teoria della metempsicosi. Sentimenti oscuri, ma assai significanti; così che (come osservò Schopenhauer) l'idea della metempsicosi attrae subito l'attenzione di chi, libero da pregiudizi, ne sente parlare. E' in tal modo che questa idea si ritrova (insieme a quella del Karma e della « Composizione dell'anima ») nello stesso Buddhismo; e ciò fin dai primi suoi tempi; anzi, come io credo, fin dallo stesso Buddha.

Nella teoria del Karma trovano luogo i più serii problemi psico-fisiologici:

1° la evidente inseparabilità della coscienza e del pensiero dall'organismo animale;

2° la altrettanto evidente « composizione » del carattere individuale dagli elementi ereditari che, per mezzo dei genitori, gli vengono dalle generazioni anteriori e, per mezzo di queste, da tutte le evoluzioni delle energie cosmiche, *ab aeterno;*

3° la necessità causale che lega ogni fatto fisico e psichico (Karma);

4° la libertà che sentiamo del poter scioglierci dalla rete causale (colla estinzione della « Sete di esistere »); libertà che ci fa sentire come, in ultima analisi, la responsabilità di tutto ciò che accade e di quelle stesse azioni da noi necessariamente compiute, ricade sempre su di noi; ed i Buddhisti

« *però moralità lasciaro al mondo* ».

Per illustrar ciò con un paragone forse troppo materiale ma chiaro, dirò: s'io salgo in un treno ferroviario, dovrò seguire necessariamente le sue ferree vie; se ne scendo, tale necessità è per me cessata. Platone insegna questo appunto quando mitologicamente dice che l'anima agisce per tutta la vita *necessariamente*, secondo il carattere ch'essa stessa si è scelta prima di nascere.

Tutto ciò viene a dire che è possibile questo entrare ed uscire dal cerchio della necessità (Karma) che è la forma essenziale di ogni esistenza. Ma — chi è, o che cosa è che entra e esce? Vi è per l'individuo una esistenza al di là della realtà empirica? al di là della « Sete di esistere »?? — Silenzio! Il Buddha « nulla ha insegnato su questo punto »; e noi abbiamo veduto come questo silenzio sia pienamente giustificato (p. 28).

* * *

Se guardiamo a tutte queste importantissime circostanze della teoria del Karma, essa ci si rivela senza paragone più seria della metempsicosi brahmanica, della pitagorica e della platonica; le quali parlano con criteri abbastanza rozzi, di trasporto di anime di corpo in corpo quasi di un oggetto da uno in altro recipiente. La teoria buddhistica del Karma meriterebbe uno studio speciale ch'io non so se, nel senso da me accennato, sia mai stato fatto. Sebbene essa sia di origine più antica del Buddhismo (la si trova già nelle più antiche Upanisciad) pure solo in esso è stata posta nei suoi veri termini. Essa è veramente un ingrediente necessario non solo nel Buddhismo ma ormai anche nella Scienza e nella Morale europea.

Devesi peraltro sempre ricordare che qualunque teoria è giustificabile se rimane dentro il campo della esperienza; se cioè non si proponga altro che spiegare alcuni fatti della realtà empirica riferendoli ad altri fatti della stessa realtà empirica. Ma se, come accade nelle religioni, si vuol dare ragione di quei fatti relativamente ad un supposto principio metafisico (trascendente), essa finisce per involgersi nel circolo vizioso di cui dicemmo nel Cap. III (p. 39). Ciò vale anche per la teoria del Karma.

* * *

Alle complicazioni teoriche, nate dalle menti speculatrici, si aggiunsero quelle mitologiche e favolose nate dal popolo; creazioni in parte originali, in parte avanzi della mitologia brahmanica. Infine, cieli, inferni, dèi, demoni, angeli e spiriti, insomma tutto il solito arsenale della immaginazione popolare, irruppe e si frammischiò con le purissime dottrine primitive, ma

(da ben notarsi) senza snaturarle. Poichè tutta questa farragine mitologica non ha, agli occhi stessi del Buddhista, maggior realtà che il mondo fenomenico. Gli inferni ed i cieli non dànno che punizioni e ricompense temporarie, alle quali succede nuovamente la vita umana; e ciò finchè l'uomo si desta dal sogno del tempo. Poichè sogno è la vita e sogno sono i cieli e gl'inferni con tutti i loro abitatori: dèi, spiriti, genî e demoni. Vera salute è solo al di là dell'esistenza in ogni sua forma; al di là anche dei cieli, degli dèi e di ogni ricompensa e di ogni punizione — nel Nirvana ineffabile.

La Deità non è pel buddhista altro che uno stato di ricompensa temporanea.

Sankara, filosofo brahmano dell' VIII secolo d. Cr., seguendo in questo il Buddhismo, scrive: « tali parole come Indra ecc. significano analogamente per es.: alla parola « Generale », solo l'occupare un certo posto. Colui perciò che occupa un tal posto, porta il titolo di Indra ecc. » (Deussen, Bramasutra I, 3, 28) ». Ma gli stessi Dei buddhisti non raggiungono l'ultima salute, se non seguendo la via predicata dal Buddha — la via che conduce al Nirvana (1). Se non si tien conto di questa totale trasformazione del concetto di deità, riesce veramente strano il vedere il dio supremo Brahma, umilmente prostrato, venerare l'uomo Buddha ed aspettare da lui la dottrina della Liberazione. « Fatta eccezione di Mara il maligno (2) e dei suoi seguaci personali e di pochi altri (scrive il Rhys Davids) tutti gli dèi si suppongono essere passabilmente buoni buddhisti » (*Sacred books*, XI, 162).

Anzi è curioso osservare che gli Dei, in mezzo agli

(1) Analoga opinione sugli*j* Dei si trova nel Sankhya.
(2) Mara è una figura somigliante, in parte, al nostro Satana.

splendori della loro gloria, ricchezze e felicità, sono sempre rappresentati come esseri decisamente inferiori e di corto intendimento. Forse v'è in questo senza rendersene conto, la intuizione che non è nella felicità e nei godimenti che si innalza e nobilita l'animo. Un riflesso di questa stessa spontanea intuizione dovette essere quello che guidò l'artista che nel tempio di Sopâra (1) dipinse le immagini di otto Buddha (sei precedenti Gotamo, Gotamo stesso e Maitreya il Buddha futuro (2).

Mentre tutti i Buddha sono privi di ogni ornamento, il Bodhisattva Maitreya (3) è carico di gioielli, di collane e di fiori. Tutte cose di cui come i Buddha precedenti, si spoglierà nel raggiungere lo stato supremo di Buddha.

Tutte le antiche figure mitologiche le leggende e le fantasie popolari sugli Dei Spiriti, Genii, Fate e anche Demonii, assorbite dal Buddhismo, ne riuscirono transformate e ingentilite con tale semplicità e anche grazia che ben ricorda la ingenuità fanciullesca di cui sopra facemmo parola. Orribili sono le punizioni infernali; ma, lontano, splende sempre il lume della speranza; poichè dopo lunghissime punizioni, perfino i demonii possono aspirare alle delizie dei Paradisi e finalmente al Nirvana.

Ben si comprende come la opposizione al dogmatismo brahmanico, alle sue intricate formule pratiche e ai suoi voti complicatissimi e superstiziosi, si facesse tanto più decisa contro i sacrifici cruenti divenuti frequentissimi presso i Brahmani. La carità verso ogni

---

(1) A 37 miglia nord di Bombay; scoperto nel 1882.

(2) Vedi pag. 115.

(3) « Bodhisattva » è lo stato che precede quello di Buddha perfetto.

essere vivente, così spontanea nella religione del Buddha, si ribellò incondizionatamente a tali barbarie. V'è un intiero capitolo nel Sutta Nipata, in cui il Buddha si sforza di mostrare ad alcuni Brahmani la bruttura del sacrificare animali così miti e benefici per l'uomo come sono buoi, cavalli, ecc. Egli li chiama nostri amici, come lo sono padre, madre e fratelli. E' ben diverso da quei sacrificii cruenti quello che il Buddhismo sostituisce loro quando, per es: un devoto, compra al mercato qualche pesce o qualche uccello e riporta quelli al fiume o al mare e rilascia questi volare in libertà, come oggi ancora accade in Birmania (1).

* * *

Aggiungo alcune osservazioni riguardanti quei concetti fondamentali della cosmologia indiana che più si allontanano da quelli che hanno dato la base ai dogmi delle religioni occidentali.

L'Indiano non ha mai considerato la nostra specie umana vivente sul nostro pianeta, come centro assoluto dell'universo; non ha mai identificato le sorti di questa nostre specie con quella del *kosmos;* e, per conseguenza, non ha mai potuto vedere un cominciare e un finire all'operare della natura, e perciò, neanche una soluzione o conclusione alla quale la natura, per sè stessa, vada incontro. In questo universo immerso, per così dire, nell'infinito, come estensione e come durata, senza confini da verun lato, senza principio nè fine nell'eternità, come parlare di una conclusione, di un significato qualsivoglia verso di cui la natura universale compia la sua via di progresso? dove prendere il punto di partenza o dell'arrivo?

---

(1) Vedi: FIELDING, *The soul of a people.*

Agli occhi dell'Indiano, tutto nel *kosmos*, certamente, si muove; tutto va e tende seguendo, anzi, leggi fisse e non a caso; ma queste leggi sono quelle del nascere e del morire, del sorgere e del decadere, dell'evoluzione e dell'involuzione. Nasce l'individuo e cresce in forza, in statura, in intelligenza; ma, ad un certo punto, il processo si rovescia: diminuisce, perde e muore. Così la natura, così i sistemi dei mondi, tutto obbedisce a questo oscillare fra l'essere e il non essere; anzi, l'universo intiero nella sua stessa immensità è tutto soggetto ad una, per dir così, pulsazione dell'essere e del non essere (*Pralaya*). Tutto, secondo le dottrine brahmaniche, dai mondi materiali agli esseri viventi e agli stessi dèi, tutto sparisce periodicamente, riassorbito nel mistero del Brahman e riapparisce emanato di nuovo, così come il sonno e la veglia periodicamente portano alla luce e nascondono nell'incoscienza il grande spettacolo del mondo, con lo stesso spettatore altresì.

Lasciando stare che, ad un certo punto, simili dottrine non conservano che la verità del mito, a noi Europei esse riescono doppiamente strane: a noi che, con infiniti stenti, siamo da poco, col sistema Copernicano, usciti dalla infantile concezione della Terra centro assoluto dell'universo, fatto per noi uomini, rilucente di stelle per illuminarci nella notte e per testimoniare del creatore il quale, un giorno, costruì questo edifizio e poscia si riposò al di sopra nel cielo altissimo, attendendo il momento opportuno per raccogliervi, coi loro stessi corpi le sue creature superstiti dal giudizio finale.

Nella religiosità indiana si cercherebbe invano un significato dell'esistenza, nel senso che questo significato fosse il finale risultato di un procedere costante della natura. L'universo, in tutte le sue infinite manifestazioni, non è per l'Indiano altro che un'illusione;

come potrebbe ora una illusione, un sogno, condurre ad una realtà? Lungi dal prestar fede a cotesta illusione e dal cercarvi una via diretta ad una soluzione finale, l'Indiano non vede in essa che un alzarsi e abbassarsi, un andare e venire un cominciare per finire; un finire che, alla sua volta, riconduce ad un nuovo cominciare è così semplice, sempre, in eterno. E' un moto circolare che, nel suo insieme, equivale all'immobilità. L'uscir da questa illusione, il « ridestarsi » dal sogno del fenomeno, è la sola ed altissima mèta della religiosità indiana. Essa è perciò raggiungibile non dalla natura universale, ma dall'individuo il quale, solo, con l'intimo del suo essere cosciente, giunge a tali profondità, da toccare il legame che passa tra l'illusione e la sua causa o, come dice il Buddha, tra la vita individuata e la « sete di esistere »; insomma: soltanto l'individuo può giungere a conoscere le Quattro Sacre Verità e destarsi dal sogno della vita.

CAPITOLO VI.

MORALE PRATICA

Sebbene le notizie sulla vita e sulla morale pratica del Buddhista possano trovarsi in altri lavori su questa religione, come anche occasionalmente nelle cose stesse appresso tradotte, pure non sarà inutile toccare un poco anche di questo.

L'ideale buddhistico, che è quello di un completo distacco dal mondo e dalla vita, non poteva evidentemente divenir la regola pratica della vita di tutti. Esso, perciò, prese fin dal principio la forma di una comunità di individui che, separati dal mondo, si astengono da ogni temporale attività, vivendo per lo più senza dimora fissa nelle foreste o fuori delle città dove ogni giorno al mattino recavansi, come in Birmania, nel Siam e a Ceylon recansi ancora, in perfetto silenzio, a raccogliere di porta in porta, senza chiederlo, quello che spontaneamente viene loro offerto come cibo. Oggi prevale la forma conventuale e, tolta l'occupazione del raccogliere il cibo e dell'unico pasto che deve compiersi prima del mezzodì, tutto il resto del tempo fino al giorno seguente deve essere impiegato in meditazioni religiose, nella copiatura dei libri, nel far scuola ai fanciulli e predicare al popolo.

Per dare una idea di che cosa si intende con la « meditazione » di un monaco buddhista, riporto le cinque specie sulle quali egli deve fermarsi.

1ª Meditazione: sulla Carità.

Dopo aver considerato quanto egli stesso, il monaco sarebbe felice, se fosse del tutto libero da ogni dolore, puro di ogni invidia e di ogni malevolenza, — il monaco desideri la stessa felicità per gli altri; anche per i propri nemici.

2ª Meditazione: sulla Compassione.

Facendosi ben presenti nella mente i mali da cui sono afflitti tanti infelici, il monaco senta dolore del loro dolore..

3ª Meditazione: sulla gioia.

E' la simmetrica della precedente: gioire della gioia altrui.

4ª Meditazione: sulla impurità.

Consideri il monaco le sozzurre, le malattie e la corruzione a cui è soggetto il corpo e come questo si dissolva quasi schiuma di mare.

5ª Meditazione: sulla serenità.

Guardi il Monaco le cose che l'uomo di mondo cerca o abborre con tanto ardore o con tanto timore; il potere e l'oppressione; l'amore e l'odio; la ricchezza e la povertà; la gioventù e la vecchiezza; la salute e le malattie. Tutte queste cose egli le consideri con ferma indifferenza e serenità di animo.

Quanto al popolo i suoi legami col Buddhismo sono quelli della fede nell' ideale supremo predicato dal Buddha, conseguibile soltanto nello stato di monaco; ma che con la mitezza, la carità e l'idealità che diffonde intorno a sè e con la speranza più o meno vaga che un

tale ideale potrà divenire per ciascuno in altre esistenze, una realtà (1) — fa sentire abbondantemente anche nella vita pratica i suoi benefici effetti. Leggasi, per es., il già citato bel libro del capitano Fielding, stato per più di 15 anni in Birmania; dalla sua esposizione potrà vedersi quanto vero sentimento e quanta bellezza di costumi si accompagnino ancora dopo più di duemila e quattrocento anni con questa venerabile religione malgrado delle superstizioni, abusi e difetti che certamente non mancano mai in nessuna religione e presso nessun popolo. Bello sopratutto è il legame che stringe fra loro popolo e monaci. Questi sono, per così dire, sotto la sorveglianza dell'intiera popolazione, la quale va superba dei suoi monaci come dei rappresentanti vivi e reali di quell'ideale che non può risplendere completo in tutti gli uomini. Una condotta non degna di questo ideale non è tollerata dal popolo, il quale, da sè stesso, espellerebbe il monaco colpevole.

Per testimonianza concorde di quanti si trattennero in quelle regioni, la vita dei monaci si mantiene ad una elevatezza tutt'altro che comune. Il padre Sangermano, missionario barnabita che visse più di 20 anni in Birmania sul principio del secolo XIX, dice, parlando dei monaci buddhisti: « la continenza che essi osservano è ammirabile » (*Regno birm.*, p. 242). Del resto, a cominciare da S. Francesco Saverio per finire coi moderni (2), quando si leggono le relazioni di quei viaggiatori che a lungo dimorarono in quelle regioni e, spogli per quanto è possibile di fanatismo religioso e di pregiudizi, seppero penetrare e conoscere veramente « l'animo di un popolo » e quando alla mitezza di una

---

(1) Cfr. p. 102 seg.

(2) Vedi: Spence Hardy, Alabaster, M. Williams, Rhys Davids, Fielding, K. E. Neumann, L. Horn, W. Hunter, R. F. Jonhston, Barberis ecc. ecc.

vita semplice, nontormentata da eccessivi desiderii, contrapponiamo la nostra febbrile attività e ci domandiamo se davvero tutti i vantaggi pratici che abbiamo ottenuti valgano quanto quella amabile semplicità di vita che poco chiedendo, meno fa soffrire, — quante volte, dico, ritornano in mente quei versi:

> E le quïete selve apre l'invitto
> nostro furor; le violate genti
> al peregrino affanno, agl'ignorati
> desiri educa; e la fugace ignuda
> felicità per l'imo sole incalza.

Certo, io non credo (e neanche il Leopardi vi credette più tardi) alla fugace, ignuda felicità dei selvaggi della California. Ma neanche credo che le ferrovie, i telegrafi, i dirigibili, e... i cannoni e le mitragliatrici abbiano reso meno infelice la specie umana.

Nulla di più amabilmente caratteristico (mi raccontava un amico tornato da Ceylon) di una delle solennità religiose in questo paese, al lume del plenilunio, sotto il quieto riparo di grandi alberi, quando una moltitudine di uomini, di donne e di fanciulli nei loro variopinti costumi si raccoglie festosa in certe ricorrenze annuali ad ascoltare uno dei monaci che legge loro frammenti del Canone sacro e, sopratutto le antiche leggende del Giàtaca sulle vite anteriori del Buddha Gotamo prima che avesse raggiunto lo stato di Buddha perfetto. Quelle favolose leggende, piene di prodigii e di maraviglie, ma anche di carità e di simpatia illimitata per tutto ciò che vive, dagli Dei agli uomini e agli animali, sono naturalmente quello che il popolo predilige. Sono solennità in cui si palesa tutta la semplicità e gaiezza propria di quella popolazione (1).

---

(1) Alla fine del cap. III, ho riportato una di queste leggende.

Si freme di orrore ricordando come in quell'istesso paese, al tempo delle invasioni portoghesi e spagnuole, quei manigoldi obbligassero gli indigeni al Cristianesimo, minacciandoli di gettare da un ponte nel fiume, i loro bambini ai coccodrilli che aspettavano e purtroppo anche ottenevano un tal pasto.

Quel ponte esiste ancora, abbominevole ricordo.

Certo che, come ogni medaglia ha il suo rovescio, così la mitezza di tali popolazioni le espone facilmente alle prepotenze dei malvagi i quali, anche se in picciol numero riescono ad impadronirsi del potere e possono condurre un paese all'estrema rovina, come accadde per es. in Birmania. Il pessimo governo dell'ultimo re birmano, Tibò, le rapine dei ministri, la loro noncuranza e per conseguenza il brigantaggio che infestava il paese, lo condussero alla dissoluzione così che rimase facile preda degli inglesi. E, certo, in tali condizioni questo fu un bene di cui il popolo a buon diritto si rallegrò.

* * *

La posizione del Monachismo buddhistico nella società è differente da quella del Monachismo cristiano.

Nella Chiesa cattolica, con la sua forte tendenza a mettersi a capo della società e perciò nella necessità di accomodarsi alle esigenze di questa, l'elemento più rigorosamente ascetico si separò nei primi tempi dalla comunità dei fedeli, riparando nelle solitudini e nei cenobi, lasciando ogni azione diretta sulla vita sociale al clero; il quale acquistò così quella straordinaria potenza politica che ebbe nel medioevo. Più tardi il Monachismo, sebbene rimasto sempre il rappresentante di un completo distacco dal mondo, s'immischiò anch'esso nelle cose di questa terra, fino a divenir poi coll'ordine dei Domenicani e dei Francescani, lo stru-

mento più efficace degli sforzi papali per la conquista dell'assoluta supremazia nel mondo.

Nel Buddhismo invece, la mancanza della credenza in un Dio personale, creatore e Signore del mondo, portò la fine di ogni casta sacerdotale intermediaria tra questo Dio e l'uomo e con l'ufficio di regolare la vita sociale secondo i criteri propri del sacerdozio. Un clero non è mai esistito nel Buddhismo; e il Monachismo, sorto nell'India come in Occidente, da una vera rinunzia al mondo e alla vita, potè là mantenersi lontano dagli interessi, dalle lotte e dagli intrighi della vita sociale. Narra il cap. Fielding nel citato suo libro *The soul of a people*, che al tempo della invasione inglese in Birmania, poterono egli stesso ed i suoi inglesi constatare quanto i monaci buddhisti fossero estranei ad ogni interesse terreno; poichè le stesse cure che nei conventi essi impartivano ai feriti della loro terra invasa, essi impartivano agli invasori (1). Ufficio del monaco è compiere quel misterioso destino di cui abbiamo parlato; non quello di correggere o dirigere politicamente la società, la quale solo nelle virtù strettamente civili e principalmente nel sentimento della famiglia, trova base e guida. Ciò non toglie che il Monachismo (se veramente fedele al suo carattere) con la predicazione e sopratutto con l'esempio di una reale abnegazione possa giovare, e giovar profondamente, alla società civile. Poichè solo un tale esempio ed un linguaggio ad esso corrispondente può fare accorto l'uomo comune che quanto più egli cerca la sua felicità, tanto più s'invischia nel male — proprio e degli altri, rovinando così il consorzio civile.

Il Monachismo buddhistico non si curò mai di poli-

(1) Vedi il notevole libro del Maggiore T. Barberis: Cinque anni in Birmania.

tica; e, reciprocamente: popoli e governi lo lasciarono libero di seguire i suoi ideali, intervenendo solo quando a questi ideali i monaci vennero meno.

Così ancora Gotamo Buddha e i suoi seguaci non si sono mai preoccupati delle famose caste indiane. Il Buddha verosimilmente considerava queste divisioni inculcate dall'albagia dei Brahmani, come una delle tante miserie umane. Ora la sua Dottrina mirava più lontano che non sieno miseri palliativi sociali. Nondimeno è certo che, essendo avanti a Lui, per quel che riguarda la rinunzia religiosa, tutti gli uomini, anche delle infime classi, perfettamente uguali, i pregiudizii e l'arroganza dei Brahmani che avevano fatto della *consummatio vitae* (la riunione al Brahman) un loro esclusivo privilegio — ricevettero da questo atteggiamento del Buddha, un colpo formidabile (1) al quale mai poterono generalmente rassegnarsi; tal chè, dopo ben dodici secoli, li vediamo risollevarsi e perseguitare e cacciare il Buddhismo dall'India.

* * *

I precetti che il Buddhismo impone a tutti sono:

I. Non uccidere nè uomini nè animali.

II. Non mentire.

III. Non rubare.

IV. Non commettere adulterio.

V. Astienti da bevande inebbrianti.

Per i monaci aggiunge:

VI. Povertà personale, completa.

VII. Castità assoluta,

---

(1) Vedi nel *Sutta Ninata* (1, 7) la storia del Ciàndala Mâtanga che, per le sue buone opere, raggiunge il mondo di Brahma, mentre Brahmani, maestri nei Veda ma carichi di peccati, finiscono negli inferni.

oltre parecchi altri più particolari precetti come: non gloriarsi di poteri soprannaturali, astenersi dal mangiare fuori del tempo stabilito, da danze, teatri, ornamenti, profumi ecc. Peccati contro il 1°, il 3° e il 7° precetto, importano la irrevocabile espulsione dell'Ordine. Tra le esortazioni inculcate dall'imperatore buddhista Asoka nei suoi editti (di cui si parlerà più avanti) troviamo: « nessuno mostri disprezzo per le altre religioni per esaltar la propria ». Così ancora ricordiamo le così dette « ebbrezze » da cui ogni buddhista deve tenersi lontano: l'ebbrezza dei sensi; quella nascente dalla brama di una vita futura e quella che nasce dall'ignoranza. Alle quali tre, fu aggiunta poi una quarta: quella che nasce da attaccamento a dogmi e a speculazioni metafisiche (1).

* * *

Come abbiamo detto, il Buddhismo fu il prodotto spontaneo di un grande movimento popolare, come in occidente fu il movimento francescano, col quale ha una profonda somiglianza. E come il movimento francescano trovò in San Francesco quegli che, incarnando appieno il suo ideale, ne divenne anche la guida e il modello; così anche tanti secoli prima, Gotamo della regia stirpe dei Sakya, rinunziando al mondo e divenuto il Buddha, diede forma alla nuova religione che nell' Ordine dei Monaci ebbe la sua completa realtà. — La vita del fondatore del Buddhismo la si troverà appresso; qui, accennando, dirò solo che Gotamo, commosso dallo spettacolo della vanità e delle sofferenze della vita, abbandonata la reggia e il mondo; si ritira in un deserto dove, dopo lunga, assidua e tormentosa ricerca di una uscita ai mali dell'esistenza, stabilisce le

(1) Vedi Rhys Davids, *Buddhist India*, p. 296.

Quattro Sacre Verità, e predica al mondo la dottrina di cui ci siamo occupati, annunziando la via che conduce alla cessazione del dolore — al Nirvana. — I suoi seguaci seguendo l'esempio, si ritirano nelle solitudini delle montagne e delle foreste o in conventi fuori dei centri popolosi; e la calma che il silenzio e lo spettacolo solenne della natura solitaria suole ingenerare nell'animo, apre loro il cuore e lo dispone ad un mutamento di cui l'uomo mondano, non ha normalmente alcun sospetto. Così, San Francesco, secondo le belle parole di S. Bonaventura: « *solutus a vinculis* « *mundanarum cupidinum, civitate relicta, securus et* « *liber secretum solitudinis petiit, ut solus et silens* « *supernae audiret allocutionis arcanum* ».

Gli scritti buddhistici distinguono e classificano una serie di stati a traverso i quali l'animo passa prima di giungere alla completa estinzione, al Nirvana. Ma di questi stati, che, in fondo, sono gli stessi di cui parlano con somigliante diffusione i mistici cristiani, si può acquistare un'idea meno imperfetta dalla lettura degli scritti originali, che da qualunque esposizione che possa farne chi di tali stati non ha esperienza propria.

Così pure non parlerò qui delle regole che già nei primordî del Buddismo guidavano la vita dei monaci; come le pubbliche e periodiche confessioni che si facevano di notte al lume del plenilunio, i digiuni, le riunioni conventuali, la cerimonia nell'accettazione di nuovi seguaci, ecc., ecc.

Di tutto ciò si può avere notizia da altri lavori.

Non sarà però inutile un brano del Discorso 112° (1) ch'io riporterò qui abbreviandolo. In esso il lettore troverà esposti con bella semplicità tutti i momenti principali della vita di un monaco buddhista.

(1) Da K. E. Neumann.

Le parole seguenti non sono propriamente pronunziate da un monaco; ma il Buddha stesso, volendo mostrare un esempio del perfetto monaco, finge che questi, narrando la sua vita, dica:

« Io era da prima, o fratelli un uomo ignorante, cresciuto nella vita domestica; ma il Sublime (il Buddha) un giorno mi rivelò la dottrina. Ed io, avendola compresa, ebbi fiducia in Lui. Pieno di questa fiducia, pensai fra me: « Una prigione è la casa; una tana. La vita del pellegrino, libera come lo spazio del cielo. Seguire punto per punto una vita veramente ascetica, non è possibile in casa. Ebbene; e se ora, tagliati i capelli e la barba, indossata la pallida veste dei monaci, traessi alla foresta? » (1).

« E poco dopo, o fratelli, abbandonata ogni possessione, i parenti e gli amici, tagliati i capelli e la barba, indossata la falba vesta dei monaci, trassi da casa alla foresta.

« Io era, così, divenuto pellegrino sotto la regola dei monaci; e guardandomi dall'uccidere andai senza armi e senza difesa alcuna; pieno di affetto, di amore e di compassione per tutti gli esseri viventi. E mi astenni dal prendere ciò che non mi fosse donato; ed attendendo che mi venisse offerto, io l'accettai con cuore puro. Dalla lussuria mi astenni, morto ai desiderî della carne. Dal mentire mi astenni, sempre fedele alla verità. Dalla maldicenza mi astenni e ciò ch'io aveva udito qui, non andai a raccontarlo là, portando il dissidio. Ma riconciliai i nemici, rafforzai le amicizie, e la concordia fu la mia gioja. Una volta al giorno presi il mio cibo; e la notte digiunai.

« Da danze, canti, giuochi e spettacoli mi tenni lon-

---

(1) L'abito dei monaci consiste in un semplice panno di cotone di colore arancio, involto al corpo.

tano; a ghirlande, profumi, unguenti, ornamenti e gioielli, oro e argento, diedi l'addio. Contento dell'abito che mi ricopriva e dell'elemosina che mi sostentava, io pellegrinai provvisto di tutto.

« Come l'uccello che, dovunque voli, non porta che il peso delle sue penne, così fui io; contento dell'abito che mi copriva e dell'elemosina che mi sostentava. E nell' adempimento dei sacri precetti, io sentivo una felicità intima e purissima . . . .
. . . . »

La narrazione conduce il monaco fino al conseguimento dell'ultimo ideale buddhistico: « l'estinguersi dell'illusione ». Ma siccome gli stessi concetti li troveremo appresso quasi identici in uno dei Discorsi tradotti, così qui faremo punto.

Alla fine della narrazione, il Buddha soggiunge:

« Qual cosa risponderemo noi ad un tal monaco? — Felici noi; veramente felici, noi che possiamo contemplare in questo venerabile, un perfetto asceta ».

* * *

Il Buddha non è una figura isolata; « Buddha » vuol dire « desto » e questo nome si applica ad una serie infinita di individui che ad intervalli lunghissimi di tempo, compajono fra i viventi non solo del nostro mondo ma in tutti gl'infiniti sistemi di mondi dell'universo, a rammentare la dottrina del Nirvana, quando fu dimenticata. Nelle leggende buddhistiche si dànno i nomi, si narra la vita ed anche in alcuni templi si venera l'effigie di parecchi Buddha anteriori al Buddha Gotamo Siddharta; come anche il nome e l'effige del Buddha futuro Maitreyi — il Buddha della carità, secondo il significato del nome.

* * *

Il Buddha Gotamo non lasciò scritto nulla. I discepoli avevano in lui sempre pronta la parola viva. Ed oltre a ciò, l'energica avversione del Buddhismo antico per ogni formalismo persuase il suo fondatore a contar più sullo spirito che vivifica che sulla lettera che uccide, ben sapendo che, fuggito lo spirito, la regola non resta che « a danno delle carte »; verità di cui ogni religione ha costantemente dato coi fatti prove irrefragabili. — Nella stessa sua continuità religiosa, il Buddha non volle una gerarchia, non un capo, non sacerdoti, non riti. Si può dire che nella sua lunga predicazione, il Buddha sopra nessun tema (dopo quello della vanità e del dolore dell'esistenza) torni tanto spesso, quanto su quello appunto della vacuità dei riti e, in genere, della presunzione di ottenere, per mediazione altrui, quel che non può dipendere se non da noi stessi. Le ultime sue parole prima di morire insistono precisamente su questo punto: egli raccomanda ai suoi discepoli di non contare su verun ajuto esterno: « voi, voi stessi dovete sforzarvi; i Buddha sono soltanto i predicatori. Fratelli, io vi esorto dicendo: il decadere è inerente ad ogni cosa composta; lottate senza posa ». Queste furono le ultime parole del Buddha.

E come egli non aveva voluto gerarchie o sacerdoti, nè riti o cerimonie religiose, così ancora non volle distinzioni di dottrine o iniziazioni a misteri, come alcuni hanno voluto far credere sotto i nomi di Buddhismo esoterico ed exoterico. Che simili distinzioni esistessero nelle scuole brahmaniche prima e durante il sorgere del Buddhismo, è vero; ma è anche vero che una delle caratteristiche del Buddhismo è appunto quella di aver combattuto e vinto queste separazioni. Un Buddhismo esoterico non è mai esistito; il Buddha

stesso, vicino a morte, dichiara nel modo più espresso di aver predicato a tutti ugualmente la Dottrina e di non aver mai voluto siffatte distinzioni.

Dopo ciò è ben curioso che una quantità di sciocche fantasie sieno state pubblicate col titolo appunto di « Buddhismo esoterico »!

Come non aveva voluto distinzione di dottrina così il Buddha l'aveva rotta con le differenze di caste e, vincendo un secolare pregiudizio, aveva, sebbene con qualche riluttanza, accolto nel suo Ordine anche le donne le quali, separate dalla comunità dei Monaci, vivevano più o meno sotto le medesime regole.

Qualche tempo dopo la sua morte le nuove dottrine, almeno nei punti principali, furono fissate. I discepoli, già numerosissimi, convennero in alcuni concilii, ove furono stabiliti i canoni fondamentali. A questi si aggiunsero col tempo altri libri storici, morali e metafisici come abbiamo già veduto; così che la letteratura buddhistica crebbe rapidamente in modo sorprendente. Ma — grande superficie non vuol dire anche grande profondità.

Il favore che l'imperatore Asoka, nel III secolo avanti Cristo, concesse alla nuova religione a cui si era convertito con grande fervore, ne facilitò la diffusione; e lo spirito di propaganda inerente al Buddhismo fece ben presto di questa religione la più estesa del mondo, come lo è ancora ai giorni nostri. Ma anche qui — superficie e profondità non sono la stessa cosa.

Per una strana somiglianza anche esterna col Cristianesimo, come questo fu espulso dalla Palestina sua terra nativa, così il Buddhismo fu espulso dall'India continentale dopo circa dodici secoli dal suo apparire. I Brahmani, col loro opprimente formalismo sacerdotale e la dannosa divisione in caste (cose tutte che, dato il nessun conto in cui eran tenute dal Buddhismo,

sarebbero finalmente scomparse) vi ripresero assoluto dominio; ed è stato questo il sintomo più manifesto della decadenza dell'India. Il grande rinnovamento del sentire e del pensare indiano che nel VI secolo a. C. si anunziava già con le Upanisciad e coi Poeti e trionfò col Buddhismo, aveva portato la caduta della potenza teocratica dei Brahmani (1).

L'impero indiano, già fondato da Ciandragupta, si era esteso e consolidato sotto il suo nipote Asoka, il primo imperatore convertitosi al Buddhismo con vero fervore. Quasi tutta l'India s'era destata a nuova, ordinata e prospera vita sociale, colla partecipazione di tutte le classi e di tutte le razze di popoli. Quella piccola « isola nel mare » di cui dicemmo nel Cap. I, la Casta brahmanica sacerdotale, era rimasta sopraffatta dallo svolgimento religioso e civile di immense popolazioni e si era in parte fusa con queste. Ma, coi secoli, sia per l'estensione dei Monaci da ogni ingerenza politica, sia per la stessa alta purezza della Dottrina, troppo superiore alla normalità umana e finalmente per la ostilità mai vinta del tutto dei Brahmani, vediamo a poco a poco il Buddhismo perdere terreno e, come una malattia ereditaria, risorgere il vecchio fanatismo mitologico, simbolico e rituale; i brahmani tornare a servirsi delle loro preghiere, esorcismi, oroscopi tra il popolino, e le divisioni in Caste riprender nuovo ed anche più vigoroso vigore. Così che, dopo 12 secoli, il Buddhismo scomparve dall'India continentale quasi senza lasciar traccia. Ma scomparve con esso anche la indipendenza dell'India; la quale si

(1) Teocratica, non nel senso che i Brahmani avessero direttamente nelle mani le redini del Governo; ma, coi loro riti superstiziosi e colle minaccie dello sdegno degli Dei, erano giunti ad avere in loro potere i Re, i Nobili o Guerrieri e, per loro mezzo, tutto il popolo.

sciolse nuovamente in piccoli stati e da ogni parte pullularono innumerevoli sette dette religiose; in realtà quasi tutte triste esempio di stupide e spesso brutte superstizioni che durano ancora oggi. Il sentimento religioso, scendendo dall'altissima sfera dei fatti vivi e realmente sentiti, tornò a perdersi in speculazioni, in teorie e a confondersi con riti e con autorità di sacre Scritture.

Sankara, il violento avversario del Buddhismo, fu il Santo Padre di questo terzo stadio della religiosità indiana. Ma lo stesso Sankara non può immaginarsi senza il precedente lungo periodo buddhista. La stessa sua certamente grande interpretazione, il rinnovamento dell'antico Brahmanesimo, sono impregnati di Buddhismo. Egli non fa che *dire* quello che il Buddha aveva *fatto;* e il dire, com'è noto, è non solo meno importante del fare, ma coi pregiudizii ai quali è sempre sottoposto, oltre le inevitabili ambiguità nel campo teorico religioso, è causa di dissensi, di odii e di fanatismo. E' in Sankara si trova pur troppo abbastanza di queste brutte merci.

Quanto al Buddhismo, il solo popolo indiano aveva potuto, come conseguenza di felice disposizione di animo e di lunga evoluzione di profonde intuizioni, produrre un fiore di tal purità. Il sentimento ed il pensiero erano finalmente giunti alla conclusione ineffabile della religiosità, là dove l'uomo trascende l'umano ed ogni parola cessa. Ma, come il Buddhismo stesso insegna, tutto al mondo nasce, passa e muore; ed anche quel fiore passò nell'India. Quel che ne rimane in altre regioni è pur sempre fiore della stessa pianta, ma il profumo non è più quello. Solo nella India, sua terra nativa, poteva svolgersi completo il ciclo del suo «nascere, passare e morire»; e, purtroppo dobbiamo aggiungere; solo nell' India la sua

morte poteva lasciare un tal vuoto. Perchè l'Indiano, al quale manca quella sete di azione, di conquista, di potenza e di guadagno che caratterizza la civiltà europea americana, rimase, spentosi quel fiore, quasi senza direzione e senza scopo nella vita e perciò facile preda dei prepotenti. « Gli Indiani (scrive il Deussen « nei suoi belli ricordi dell' India), furono sempre « troppo altamente dotati di spirito per non essere « sopraffatti e calpestati dalla brutale superiorità di « coloro in cui il volere è più forte dell'intelletto; « prima dai Brahmani e dai Re della loro stessa razza; « poi dai Greci di Alessandro, dai Bactriani, dagli « Sciti, dagli Arabi, dai Mongoli e finalmente dagli « Europei ».

Più o meno è da dirsi lo stesso delle altre popolazioni buddhiste, come abbiamo già notato sopra, parlando della Birmania.

* * *

Come nel Buddhismo l'India ci ha dato l'esempio di una altissima e purissima religiosità, così, con l'impero di Asoka, quello di un governo veramente illuminato e civile perchè animato e diretto da vero sentimento religioso. I belli editti di Asoka scolpiti su roccie e colonne sparsi su tutto il suo vasto impero, non parlano che di carità fraterna e di tolleranza verso le altre religioni. Che anzi se un rimprovero deve farsi ad Asoka, è appunto quello della eccessiva sua mitezza, non sempre conciliabile colle necessità politiche.

In ogni modo fin ch'egli visse, milioni e milioni di sudditi furono da lui retti e guidati a vera civiltà; quella che riguarda non solo la mente e il comodo, ma anche il cuore (1).

---

(1) Vedi l'interessante articolo di G. De Lorenzo su *Asoko* in *Gerarchia*. Anno IV, N. 9.

Certo, il sentimento della carità non deve e non può ridurre un popolo ad un convento di frati. Il popolo laico, pur ricevendo dai Monaci il beneficio dell'esempio (quando l'abnegazione a cui si votano non diviene una vana parola), il popolo, dico, deve, se vuole esistere, conservarsi forte e organizzato contro le aggressioni a cui è esposto tutto ciò che vive — sia un individuo, sia una società civile. Anche su questo punto è assai istruttivo il caso dell'imperatore Asoka. Noi non sappiamo quanto nella sua conversione ci potè entrare di opportunismo politico, trovandosi egli tra popoli già assai più favorevoli al Buddhismo che all'antico opprimente Brahmanesimo. Ma è certo che quella conversione fu principalmente il frutto della terribile impressione fatta sull' animo suo dagli orrori della guerra che, non appena salito al trono egli condusse e vinse contro il confinante regno di Kalinga, per ingrandire il suo già grande impero. Comunque sia, più che un saggio sul trono, come fu Marco Aurelio, Asoka fu un asceta fervente che d'altro più non si occupò che di diffondere la notizia della nuova religione, senza peraltro mai forzar nessuno. Tuttavia il suo esempio appunto fa nascere il dubbio se uomini di tale tempra (del resto sempre rarissimi), sieno alla lunga adatti a governare. Asoka forse spinse troppo innanzi, come re, la sua pietà buddhistica; perchè è certo che, morto lui, il disordine che facilmente si accompagna ad una grande pietà, si fè presto sentire; e il suo impero andò presto verso il disfacimento. Così alti ideali non possono durare a lungo contro il naturale egoismo che cerca sempre sottrarsi ad ogni freno. E, d'altra parte, ma per la medesima ragione, il monachismo stesso buddhista non potè mantenersi per tutto e sempre all'altezza dei suoi primi tempi. Il Monachismo giunto ad un così grande disinteresse da ogni

umana disciplina, si volge poi facilmente alla sua speciale degenerazione: la inerzia e la ignoranza. Degenerazione tanto più deplorevole in quanto *abusus optimi pessimus.*

* * *

Il Buddhismo ha, col tempo e nei differenti e lontani paesi dove si è diffuso, subìto notevoli mutamenti e si è riempito di molte superstizioni. Nel Nepal, nella Tartaria, nel Tibet non poteva, certo divenire quel che, nel miglior dei casi, è divenuto in Cina e nel Giappone o tra le miti popolazioni del Siam, della Birmania e di Ceylon; nondimeno il suo carattere essenziale non venne mai del tutto meno. Una grande semplicità e mitezza di costumi si accompagna generalmente con le popolazioni buddhiste anche là dove noi occidentali con la nostra avidità e col diritto del più forte, c'intromettiamo a mano armata; e, mentre da un lato estorciamo loro ricchezze ed imponiamo l'acquisto dei nostri prodotti (compresi, ben inteso, gli alcool, il whisky e l'oppio), dall'altro, qualche centinaio di missionari va loro predicando la mite dottrina del Cristo; dottrina che essi, i buddhisti, conoscono e praticano nella sua essenza, meglio e da più lungo tempo di noi.

La tolleranza dei Buddhisti, per esempio, verso le altre religioni è tale che a noi europei, avvezzi a ben altro, sembra del tutto inverosimile. Si pensi se sarebbe mai possibile in Europa, che i seguaci di una religione cedessero occasionalmente a quelli di un'altra i loro templi lasciando che vi si pratichino riti differenti e vi si esponga quella dottrina che altri, nella sua coscienza, creda più conveniente per risvegliar nell'animo il sentimento religioso! Eppure questo accade tra popolazioni buddhistiche e di altre religioni affini.

Abbiamo veduto sopra, l'imperatore Asoka racco-

mandare perfino di non pensare che la propria religione sia migliore delle altre.

Per noi che abbiamo nella nostra storia carceri, torture, forche, roghi e altre simili cortesie, come modo di trattare opinioni diverse, tali notizie debbon sembrare piovute dal mondo della luna! E infatti il Buddhismo (e questo pare a me un merito inapprezzabile) può gloriarsi di essere la sola religione sulla terra che non abbia mai perseguitato le sue sorelle, e che anzi, trattandole veramente da sorelle, ha apertamente, coi fatti e non solo con le parole, riconosciuto in ogni altra la libertà di pensare e di cercare il bene a suo modo, mettendo appunto come prima base a questa ricerca la tolleranza, la carità verso i proprî simili, senza sentire il bisogno, dopo di averli perseguitati in vita nei modi più feroci, di condannarli, perfino dopo morti, ad una eternità di pene inaudite, semplicemente perchè differenti nel modo di pensare.

CAPITOLO VII.

Alcune osservazioni su ciò che distingue il Brahmanismo dal Buddhismo

Non si può dire di aver compreso un fatto storico e ancora meno un sistema di pensieri come quello che dà forma ad una religione se non si è giunti ad avere, per quanto si può, vivo e attuale in sè stessi il sentimento che diè origine a quel fatto o a quel sistema. Conoscere tutti i particolari di un sistema è poco o niente se questa conoscenza puramente intellettuale non è fatta viva da quella che (secondo un'espressione del Leopardi) si raggiunge dal « senso dell'animo ». Per far dunque meglio sentire il carattere del pensiero indiano in genere e del Buddhismo in ispecie, vogliamo trattenerci ancora in un breve parallelo tra i due modi di sentire che si manifestarono nelle due grandi religioni: il Brahmanesimo e il Buddhismo. Ed avverto ancora una volta ch'io tratto questi temi prendendo di mira il loro carattere essenziale, le loro tendenze fondamentali, senza curarmi di tutti quegli accessorî di tutte quelle deviazioni ed anche contradizioni che inevitabilmente accompagnano ogni manifestazione del sentimento, tanto più quando non si tratta di individui,

e di individui addestrati al pensare, ma di popoli e di razze differenti mescolate insieme.

Per dare maggior evidenza al carattere specifico di queste due concezioni del mondo, dirò che la prima la brahmanica, ha più in sè dell'entusiasmo e direi quasi turbolenza giovanile; l'altra, la buddhistica, più della assennatezza dell'età matura. Si noti peraltro ch'io parlo qui del Brahmanismo delle Upanisciad; non di quello, che dopo molti secoli, risorse quando il Buddismo fu da esso Brahmanesimo espulso dall'India. Il quale Brahmanesimo porta piuttosto i segni della vecchiezza nel senso che esso diviene da un lato un sistema di teorie (Vedanta) accessibile soltanto ai dotti; dall'altro lascia (appunto per questa ragione) largo campo alla mitologia popolare che col tempo degenera in superstizione.

Io parlo adunque del Brahmanesimo delle Upanisciad ed, anzi, delle antiche Upanisciad; del tempo cioè quando il Buddhismo, non ancora formato, era, come suol dirsi, nell'aria.

Ora voglio con un paragone, render per quanto io posso, visibile il mio pensiero.

Chi ha aperto l'animo alle impressioni che suscita in noi lo spettacolo della natura, chi, nell'ascendere una montagna, mentre a poco a poco i piani circostanti, quanto più c'innalziamo sembrano ampliarsi e le capanne e gli alberi e poi i casolari, tutto s'impicciolisce, si perde ed i rumori si allontanano; poi giunge appena ancora la squilla che guida gli armenti già invisibili e finalmente tutto si confonde in una dolce armonia di colori — chi allora, dimenticando le cose lasciate, leva gli occhi alla vetta, resta colpito da una grandezza nuova: quella della solitudine, del silenzio e dell'immobilità e, nella stessa immobilità, dall'energia serena della luce; una luce così pura, ch'ei non rammenta di

averne giammai veduto laggiù nel fondo delle vallate. Il Sole regna sovrano e, sotto il suo fulgore, il mondo intiero sembra raccogliersi nell'unità immensa del tutto. Un'arcana tranquillità si stende allora sull'insieme delle cose; il succedersi, il passare e il ritornare, la vicenda delle stagioni, il perire e il rinnovellarsi degli esseri viventi; quelli ch'ei vide e conobbe, quelli che, ignoti, sono al di là dei mari, quelli che furono nei secoli già trascorsi e gl'imperi caduti e la storia della Terra e quella di tutti i mondi che rotano nell'infinito — tutto ciò è come dimenticato. Una volta ei vide, ei seppe di questo incessante mutarsi delle cose; ora, in una improvvisa visione, cessa la fantasmagoria; ciò ch'egli vede è, come la luce, come il silenzio: immobile, infinito.

Se questi sentimenti e questi pensieri che l'individuo può provare talora quando la novità delle circostanze lo rende, almeno per brevi istanti, più sensibile al misterioso linguaggio della natura, noi li immaginiamo sollevati a quella intensità e durata a cui può giungere soltanto lo svolgimento lento e costante del carattere di un intiero popolo, potremo anche comprendere, non solo con formole astratte ma, in parte, anche risentire e vedere nella sua luminosa profondità il pensiero brahmanico. Dico « luminosa profondità », poichè tale sembra a me veramente il pensiero delle Upanisciad.

Quante volte, rammentando gli entusiastici ultimi canti del Paradiso di Dante dove si combatte la battaglia dei debili cigli contro la luce suprema che, sempre più chiara, sempre più potente, finisce per assorbir tutto e, in un certo modo, annichilir tutto in sè stessa, restando sola nella sua potenza illimitata, — — quante volte mi tornano in mente le Upanisciad! Quale stretta parentela tra i grandi poeti! Che se ai poeti dell'India non fu data come mezzo di espressione

l'armonia dell'arte di Dante, quante volte in compenso, ci sentiamo, per le loro parole, sospinti verso quelle altezze arcane che a Dante fecero sembrare un punto solo

> maggior letargo
> Che venticinque secoli all' impresa
> Che fe' Nettuno ammirar l'ombra d'Argo.

Soltanto in questa luce suprema l'India trovò la sua delizia poichè, l'Indiano (come giammai nessun altro popolo) ebbe veramente fortissimo il sentimento che:

> il ben, ch'è del volere obbietto,
> Tutto s'accoglie in lei e, fuor di quella
> È difettivo ciò che lì è perfetto,

« Solo nell'infinito è la felicità ». Così più e più volte esclamano le Upanisciad.

* * *

Ma questo stato della mente e dell'animo che, nella sua esclusiva tendenza all'unità, conserva ancora in sè tanto dell'arte (poichè nasce dalla intuizione ideale della natura), se noi lo misuriamo con l'aspirazione verso lo scioglimento del problema dell'esistenza umana, lo troviamo inadeguato. Esso, come ogni visione artistica, ci solleva, è vero, al disopra della Natura, ma soltanto perchè la Natura ci apparisca nella sua idealità; la mente, qualunque ne sia l'altezza, null'altro vede nè può vedere che la Natura o nelle sue relazioni fenomeniche o nei suoi tipi ideali. Ma ciò che muove quell'aspirazione religiosa, trascende anche l'arte in ogni sua forma, poichè non è più l'oggetto di veruna conoscenza. La visione artistica che, fino ad un certo punto, può essere stata quasi la via che, come nell'ascensione della montagna, ci condusse a distaccar l'animo dalla parvenza fugace delle cose per contem-

plarle nella loro eternità tipica ideale, — diviene alla fine un impedimento. Infatti, che cosa sono insomma le Idee platoniche se non l'intuizione immediata e completa del modo costante di manifestarsi della natura nell'infinita pluralità dei fenomeni? Ora, non la conoscenza (sia pure dell'idea) è l'oggetto della religiosità; ma il conseguimento di ciò che è appunto differente da ogni conoscenza la quale perciò, anche nella sua potenza artistica, rimane quasi come un velo lucente che abbaglia, ci illude e distrae l'intimo dell'animo dall'ultimo suo fine.

Tale è lo stato d'animo dell'asceta brahmano: l'intelletto con le sue visioni si frappone tra il sentimento religioso e il suo misterioso obbietto come il Sole che, col suo fulgore ci nega la vista dei mondi al di là della nostra atmosfera. Di questa illusione appunto sembrano talora divenir conscie le Upanisciad, quando per esempio, leggiamo quel brano dove il morente rivolge al Sole le ultime parole e lo prega di ritirare da lui i suoi raggi perchè la luce non gli nasconda il mistero del Brahman e di sè medesimo (Deussen, *Brihad-Up.*, 5, 14).

E nella *Kathaka-Upan*:

> Là non risplende il Sole e non la Luna,
> Non le stelle nè questo mortal fuoco;
> Egli risplende e sol per Lui risplende
> Ogni cosa mortal, della sua Luce.

Nello stesso inganno cade Platone; poichè egli parte dall'amore alla bellezza e, confondendo il bello estetico con quello morale, sembra creder raggiunto nella contemplazione della bellezza, l'ultimo significato delle aspirazioni umane. Ma l'ideale ci ripiomba nel reale, come da questo la mente si era sollevata a quello. L'ideale e il reale non possono separarsi, sebbene in guerra incessante fra di loro: è l'eterna tragedia di

Tristano e Isolda. L'acuta mente di Aristotele aveva ben visto il punto vulnerabile della dottrina platonica: la esistenza delle Idee separate dalla realtà empirica.

Il più bel simbolo ch'io conosca di questo distacco finale da ogni forma della Natura, dopo che la contemplazione estetica ci aveva innalzati all'estremo confine dell'intelletto, trovasi anch'esso nella Divina Commedia. Beatrice che, con la sua bellezza, ha di entusiasmo in entusiasmo sollevato al più alto cielo il Poeta e che l'anima sua ha fatto sana, all' ultimo si separa da lui; ed egli, già quasi rapito nell'estasi, la rivede lontanissima

> che si facea corona
> Riflettendo da sè gli eterni rai.

Ed alle calde parole di riconoscenza che Dante le rivolge, ella, così lontana come parea, sorride, lo riguarda un poco, poi si ritorna all'eterna fontana. Beatrice, sintesi suprema di tutte le perfezioni estetiche, morali e intellettuali, si ritrae in disparte, si ecclissa, quando la luce della Divinità comincia a vibrare i suoi raggi negli occhi del mortale che è sul punto di trasumanare.

* * *

Ora (tornando più strettamente al tema), come l'arte, fino ad un certo segno, può giovarsi del sentimento religioso, così questo può giovarsi dell'arte; ma, anch'esso, fino ad un certo segno. La forma (a cui l'arte è indissolubilmente legata) è ciò che distende quasi un velo tra l'animo religioso e l'ultima sua mèta, la quale non ha nulla da fare con l'intelletto. La stessa concezione ideale delle cose è ciò che, all'ultimo, fa deviare la religiosità, la quale finisce per perdersi in chimere. Tutte le forme della nostra esistenza si affollano sul cielo intatto dell' inconoscibile e, prima gli dèi mito-

logici, poi il pensiero filosofico e finalmente i nostri stessi affetti idealizzati, fasciano da ogni lato la coscienza, quasi di un'atmosfera rilucente come quella che, nel giorno, ci toglie la vista del mondo sidereo.

« O Sole, richiama a te i tuoi raggi, sì ch'io possa ritrovare la vera essenza mia e delle cose ». Così abbiamo inteso il morente pregare nella Upanisciad. E veramente come colui che ha fissato il sole più non sa discernere le cose, poichè, dovunque egli guardi, l'immagine abbagliante gli si fa incontro; così la mente indiana sembrò in quel lungo periodo che precedette il sorgere del Buddhismo, percossa da uno stupore che le tolse ogni altro vedere che non fosse quello della gloria di un mondo visto non più nella lotta cieca della pluralità fugace, ma nell'armonia dell'eterna Unità.

Così finalmente, per addurre ancora un paragone: quando il giovane, se di nobile animo, sente in sè primamente vibrare la vita del Tutto e, commosso da quell'impulso sconosciuto, esclama col poeta:

> solo un affetto
> Vive tra noi; quest' uno
> Prepotente signore
> Dieder l'eterne leggi all'uman core,

non vede egli allora, dall' altezza del suo entusiasmo impersonale, il mondo sotto una luce che lo trasfigura?

Ogni qual volta l'uomo, uscendo dal suo *ego*, tocca l'infinito, sia nell'amore, sia nell'arte, sia nella contemplazione della misteriosa essenza dell'universo, egli sembra anche entrare in un gaudio divino. —

Eppure voi tutti — dice il Buddha, il « desto » — voi tutti siete illusi: voi amanti, voi artisti, voi contemplanti, voi tutti sognate. E, come a colui che sogna, appare talvolta un bene sempre vicino e sempre inconseguibile, così voi ansiosamente correte dietro un mondo che, in ogni sua forma, dalle più meschine al

più eccelso ideale, non ha altra realtà se non quella che si appoggia su quelli stessi impulsi da cui si sprigiona la vita mortale. Il Reale e l'Ideale — ecco i due poli del vostro sognare. Fra questi due poli si aggira ogni vostra aspirazione, ogni vostro affetto, salendo e ricadendo dall'uno all'altro, cercando nell'Ideale quella felicità che vi nega il Reale e ricacciati in questo dal desiderio di possedere, di goder l'Ideale; poichè se l'uno senza l'altro è meno che nulla, l'uno per l'altro, non è che una catena di disillusioni. Di tutti i vostri affetti solo uno ha valore poichè, solo, è capace di farvi desti, di aprire i vostri occhi; questo affetto é la *compassione*. « I miei discepoli giorno e notte si deliziano nella compassione » (*Dhammap*).

* * *

Il parallelo che mi sono proposto di presentare tra il Brahmanesimo e il Buddhismo, mi obbligherebbe ora a tentare un quadro di quest'ultimo come ho cercato di tracciarlo pel Brahmanesimo. Se non che il parallelo risulta già dalle cose dette nel senso che, se pel primo ci fu possibile, ajutandoci con le intuizioni dei grandi poeti, di far risplendere avanti all'intelletto qualche cosa di intelligibile, per il Buddhismo questo ci è in ogni modo negato. Il Reale e l'Ideale, il pensiero astratto e il sentimento, — tutto è sogno; in nessuna di quelle quattro categorie il Buddha trova ciò ch'egli cerca.

Abbiamo già veduto come nè la categoria dell'essere nè quella del non-essere convengano al Perfetto; egli è impensabile (1). Dove trovar quindi i concetti, le parole per tracciare un cenno anche manchevole del Buddhismo?

---

(1) Vedi Cap. IV.

Nella stessa assoluta impossibilità di esprimersi, tranne che per negazioni, troviamo tutte le anime veramente religiose di ogni tempo e di ogni popolo.

Io mi limito, per darne un saggio, a citare un brano di S. Teresa che appartiene agli ultimi anni della sua vita, allorchè il periodo delle allucinazioni erasi in lei, coll'età, calmato e la matura riflessione ne aveva preso il posto. Ella scrive: « tutti gli aggravi ed i « fastidii di questa vita non mi dànno peso; attesochè « m'immagino di andar sognando e, destandomi, veggo « che il tutto risolverassi in nulla », (*Relaz.*).

E S. Bernardo: *te enim* (*Deum*) *quodammodo perdere tanquam qui non sis et omnino non sentire te ipsum et a te ipso exinaniri et pene annullari, coelestis et conversationis.... sic affici, deificari est.*

Eppure questo nullismo di S. Teresa e di S. Bernardo e di tanti altri che potrebbero citarsi, è assai diverso da quello, per esempio, lamentato dal Leopardi.

La storia degli intimissimi sentimenti che, partendo da esperienze note più o meno a noi tutti, se ne allontanano a poco a poco e si perdono là dove, come dice il Buddha, non si può più dire che vi sia coscienza nè incoscienza, non esistenza nè non-esistenza, ecco ciò che potrebbe fornirci il quadro onde completare il parallelo col Brahmanesimo. Ma quale penna sarà da tanto? Non certo la mia, quando vedo lo stesso Dante, appressandosi « all'ultimo desìo » interrompersi frequentemente e quasi gemere sopraffatto dalla pienezza dell'ineffabile, e raccontar concitatio e, come egli stesso dice, a salti, ciò che l'intelletto inebbriato poteva ancora vedere qua e là dell'oblita visione.

E Dante raccontava una visione, una finzione simbolica e cioè qualche cosa in cui l'intelletto con le sue forme aveva ancora gran parte; ma nel caso del Bud-

dhismo, la trasformazione che l'animo subisce avvicinandosi all'ultima consumazione del suo misterioso destino, è troppo intima per ridestare un mutamento corrispondente nella visione intellettuale; così che questa è lasciata quasi inoperosa da parte.

L'ultimo sentimento che forse accompagna la coscienza dell'asceta fino all'« estinguersi dell'illusione » è quello del distacco da ogni cosa, della « libertà vuota e indescrivibile » (1), della « Sacra Libertà », come si esprime un altro Discorso.

Mentre la letteratura brahmanica (come anche la Divina Commedia) ci dà, per quel che riguarda l'ultimo significato della tendenza religiosa, qualche cosa di attuale nella contemplazione mistica, la letteratura buddhistica risveglia in noi piuttosto la coscienza della cecità totale dell'intelletto e la convinzione tutta intima e inesplicabile che ciò che deve esser raggiunto e compiuto, non è una conoscenza e a rigor di termini, neppure un fatto, poichè non ha nulla di affine in alcun senso col nostro essere. Gli stessi gradi della contemplazione buddhistica non hanno verun significato positivo come di una conquista che realmente l'intelletto o la coscienza vadano compiendo nel regno del soprannaturale; essi non sono altro che mezzi per educare la coscienza a spogliarsi a poco a poco di ogni percezione e rendersi « vuota »; ciò che suppone al tempo stesso la quiete assoluta e infine l'estinzione di quell'impulso che le diè vita (1).

---

(1) *Dhammap.*, 92.

(2) Nel discorso 113°, vien dichiarato come anche un cattivo monaco possa raggiungere tutti i gradi delle contemplazioni fino all'altissimo; ma « l'estinzione della illusione » (Nirvana) è a lui negata (Cfr. pag. 65 Nota).

La poesia, le immaginazioni e le stravaganze in cui il Brahmanesimo esplicava gran parte del suo sentire, cedono il posto col Buddhismo ad una serietà calma e profonda, ad una coscienza esatta del valore delle azioni nella vita e, ciò non ostante, ad una mitezza, anzi dolcezza di affetti che tanto maggiormente ci attira, in quanto che quelli affetti, dominati completamente dalla chiara conoscenza della vanità del tutto, pèrdono quella esclusività e irragionevolezza che è propria di tutti gli impulsi naturali. Le passioni e gli affetti umani si estinguono da loro stessi a poco a poco, mentre il religioso s'inoltra per quella via che all'intelletto non è dato seguire; ma non sono, come nel Brahmanesimo, combattuti a viva forza in nome di un principio il quale, se alletta la mente, diviene però anche il tiranno del cuore. Questa mancanza di attrattiva intellettuale nel Buddhismo può forse riuscire arida a chi ama i colori della immaginazione o le arditezze del costruire filosofico; ma sotto quella aridità si nasconde una ricchezza di tutt'altro genere, di cui nessuna parola può dar notizia.

Insomma, per dirla in poche parole: col Brahmanesimo stiamo principalmente nel regno dei poeti; col Buddhismo entriamo in quello dei santi.

Non da lettere o studi puramente filosofici, ma da alcune rare commozioni profonde e improvvise di cui talvolta son causa una breve sentenza o il semplice racconto di qualche episodio nella vita dei santi o la contemplazione dell'arte e, ancor più, della natura — quando per altro tutto ciò si ripercuote su di un animo in cui la compassione, tenendo sempre desta la conoscenza del vero carattere della vita, preservi anche dalle illusioni dell'ideale — solo da queste quasi fulminee rivelazioni può essere risvegliata in noi come un'eco lontanissima di quel mistero, verso di

cui l'animo religioso è attratto con un impeto, non di rado veramente irresistibile.

Che la perfetta letizia di cui parlava S. Francesco a frate Leone possa nascere anche dall'esser disprezzato, cacciato, percosso e gittato sulla neve in una notte d'inverno, è cosa che non si dimostra nè vera nè falsa nè, tanto meno, si fa reale per forza d'intelletto. L'intelletto non ha nulla da vedere con quest'ordine di cose. Talchè ben poteva il Buddha soggiungere: « di questa interna Pace di cui voi tutti disputate, non avete la minima idea » (*Suttanip.*, 841).

* * *

Il Buddhismo, come ho detto, non si mantenne sempre in ogni luogo in così alta purità; ed io ho parlato di ciò che, senza alcun dubbio, fu un giorno e in qualche parte, è ancora oggi.

L'immensa altezza a cui si erano sollevati il pensiero ed il sentimento allorchè presero forma nella nella nuova religione del Buddha non è di quelle che possono conservarsi per sempre.

Una religione che, ripudiando senza debolezze ogni illusione di personale felicità, ardisce metter senza sotterfugi come ultima mèta avanti agli occhi dell'*io* la sua completa estinzione, senza che neppure una delle tante domande sorgenti nell'animo umano, riceva una risposta — una tal religione dico, non può nascere che in momenti eccezionali nella storia dell'uomo. Uno di questi momenti fu quello che dette origine al Buddhismo; quando la vanità della speculazione da un lato e dall'altro (ancor più profonda) quella della stessa esistenza, si rivelavano con singolare chiarezza a questo popolo singolarissimo, in modo da sollevarlo verso l'ignoto, senza bisogno nè di inten-

dere nè di sperare. Che cosa poteva significar più per lui l'intendere e lo sperare?

Ma tali altezze si librano sul precipizio; e più d'una caduta ritroviamo nella storia delle religioni e tanto più di quelle che avendo riconosciuto l'insufficienza di ogni umana disciplina vollero, con arditissimo volo e abbandonando ogni conforto che studi ed arti largìscono alla debole umanità, slanciarsi senza condizioni verso il mistero che a sè le chiamava. Quando quel primo e verace fervore viene a rimettere della sua forza, vediamo questa magnanima ignoranza dar luogo a rozze parodie e a ipocrisia. Così il sublime movimento francescano, dovè talvolta cadere dalla sua generosa noncuranza d'ogni umana cultura, in una ignoranza che insieme alla mente, involgeva il cuore, dando il triste spettacolo della volgarità piuttosto che del sublime.

Ma che una volta al mondo, un popolo (dico « un popolo », non qualche raro individuo), mosso dalla conoscenza della vanità della vita e dalla compassione per i suoi mali, senza verun desiderio di ricompensa o di felicità, siasi spinto verso ciò che è al di là di ogni intendere e di ogni sperare — è cosa semplicemente maravigliosa.

Poichè il Buddhismo vero, l'antico, non è fatto per anime sentimentali in cerca di celesti consolatori e relativi amori sovrumani; o per menti che non sanno distinguere tra cose e simboli, tra realtà e metafore, tra pensieri e fantasie; — ma è fatto per uomini che ragionano, e che innanzi al mistero della esistenza son presi da una serietà così solenne, anzi terribile, da sentirsi finalmente ristucchi di favole mitologiche e di immagini e personificazioni che non sono, in conclusione, che miseri idoli; perchè non v'è differenza grande se tali immagini di legno avanti ai nostri occhi

e visioni sian di legno avanti ai nostri occhi o visioni innanzi alla fantasia.

Solo quel candore così bello nel Buddhismo primitivo e che, come dissi, cadde più tardi talvolta perfino nella ingenuità fanciullesca — quel candore soltanto poteva, libero da sogni mitologici, da larvati egoismi e da zavorra filosofica, volar senza ostacoli all'ultima meta della Religiosità.

Che poi una simile dottrina, rigorosamente intesa, non sia adatta a divenir la guida pratica giornaliera dell'uomo normale, non occorre che sia dimostrato; ma lo stesso è da dirsi del Cristianesimo quale è predicato dagli Evangeli; e anche questo pare a me che non abbia bisogno di esser dimostrato. Questi sono veramente Ideali, nel senso che, per essi, abbiamo nella vita la direzione verso il significato finale e completo di tutto ciò che l'impulso morale tiene più o meno confusamente desto nell'intimo del cuore. E quanto più quell'ideale vien riconosciuto e confessato senza ambage, tanto meno il sentiero della vita ci sarà penoso; mentre, al contrario, nessun progresso di macchine o di leggi sociali riuscirà a mitigare la lotta e le sofferenze umane se non animato da un barlume almeno di quell'ideale che, nella sua pienezza, non è raggiunto se non da pochi; giacchè « pochi sono gli uomini che attraversano il torrente del mondo; l'umana specie corre di qua su e giù per la riva » (*Dhp.*, 85) e « *multi vocati sed pauci electi* ».

* * *

Come illustrazione di quanto ora ho detto, aggiungo che nella Cina specialmente e nel Giappone il Buddhismo subì profonde modificazioni dando luogo alla Dottrina del così detto Grande Veicolo, in contrapposto

all'antica originale, rimasta sotto il nome di Piccolo Veicolo.

La sostanziale diversità tra le due scuole sta nell'avere nel Buddhismo cinese e giapponese preso piede un quid simile alla Grazia del Cristianesimo. Così che mentre nel Buddhismo antico è inculcata la necessità dello sforzo individuale pel conseguimento dell'ultima salute (essendo i Buddha soltanto i Predicatori. Vedi p. 116), il Buddhismo cinese si riempì di Mediatori o Salvatori celesti, incaricati di condurre a salvazione, coll'abbondanza dei loro propri meriti, gl'indegni mortali peccatori. Così le preghiere, le invocazioni, la ripetizione quasi all'infinito di giaculatorie, nomi sacri e tutto il solito bagaglio di simili pratiche rituali tanto care ai preti d'ogni luogo, dilagarono sulla antica purissima religione di Sakyamuni — e le opere, naturalmente, passarono al secondo posto.

Fu questo un adattamento alla debolezza umana; ma anche (come sempre accade nell'adattarsi) un *volgarizzamento*, un abbassamento che rende la Religione più accessibile alla maggioranza (da ciò l'appellativo di « Grande Veicolo »); ma anche più inclinata alla superstizione e purtroppo anche più soggetta alla critica distruttiva; buona per sè, ma che anche lascia libero il campo alle banalità che sono andate sotto il nome di razionalismo.

Nondimeno in Cina come nel Giappone, anche sotto forme così diverse dall'originale come sono le numerose sette in cui è diviso, il Buddhismo è rimasto fino ad oggi la principale fonte di sentimenti che abbiano efficacia morale sul popolo. Nessuno può prevedere quale sarà ormai la sua sorte in Cina, dati gli sconvolgimenti politici in cui quel paese è caduto.

* * *

Trasformazioni anche più rimarchevoli il Buddhismo ha subìto nel Tibet, sul quale, per altro sono state fabbricate non poche favole. Nondimeno da quanto risulta da relazioni degne di fede c'incontriamo sempre con quella mitezza e ingenuità propria del Buddhismo anche nelle sue degenerazioni e nelle superstizioni che vi si sono appigliate. Nel Tibet il Buddha è sempre vivente, tornando ad incarnarsi in un bambino che nasce come continuazione della precedente incarnazione. La ricerca di questo bambino che deve portare sul corpo alcuni segni caratteristici della sua dignità (esso viene con grande devozione trasportato insieme alla madre nella sacra residenza in Lhasa), il suo, diciamo così, pontificato fin dalla nascita, dà luogo a scene anche graziose e divertenti — almeno secondo il racconto di ufficiali inglesi presenti ad una udienza, concessa da un tal bambino-buddha.

Ma tutto ciò non è materia pel nostro studio. A noi non resta che constatare nella storia del Buddhismo la sorte comune a tutte le idee grandi ed elevate, quando le moltitudini se ne impadroniscono — l'abbassarsi alla loro mediocrità morale e intellettuale (1).

* * *

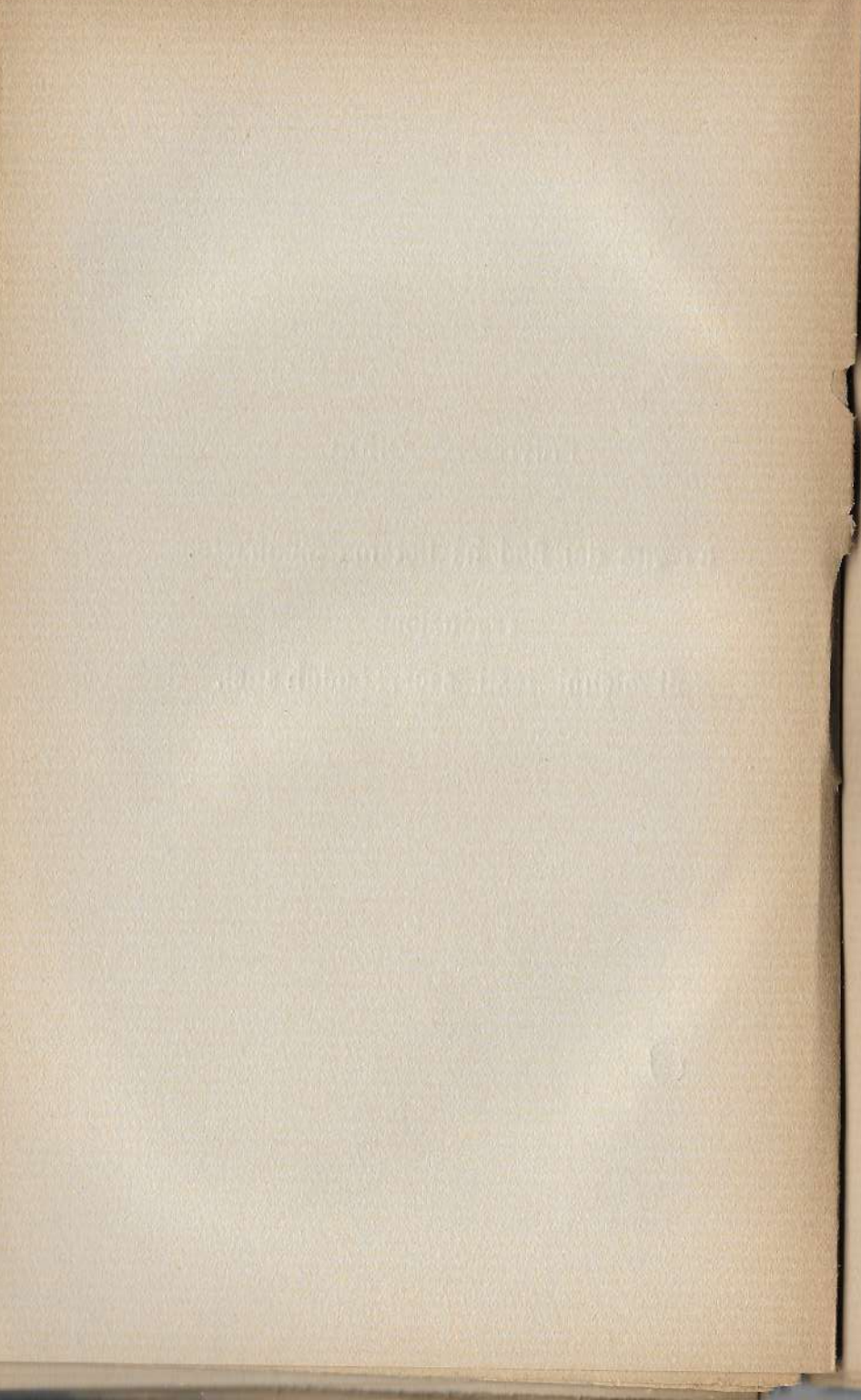
Chiudo col dichiarare che le differenze da me accennate tra le due grandi religioni, il Brahmanesimo ed il Buddhismo, non debbono intendersi in

(1) La straordinaria somiglianza nei riti, vestimenti sacerdotali ecc. del Tibet con quelli cattolici, la si deve alle riforme introdotte nel culto tibetano da un Gesuita nel 1600, che dalla Cina (dove i Gesuiti s'erano acquistata grandissima considerazione) si spinse nel Tibet e là si fermò a lungo; credo anzi, senza ritorno.

modo troppo assoluto. Esse rappresentano le tendenze caratteristiche e ben delineate dei due modi di vedere, non già le loro esclusive qualità. Non deve esser dimenticato quel che ho cercato di far vedere nelle pagine precedenti, che il Brahmanesimo vedico, le Upanisciad ed il Buddhismo, sono i tre momenti di uno stesso svolgimento morale e filosofico; e che perciò le conclusioni alle quali in modo così netto si giunge col Buddhismo, sono già contenute nelle Upanisciad come l'albero nel seme; e che anche il tardo ritorno alle speculazioni brahmaniche colla filosofia Vedanta di Sankara, non è che il naturale discendere della parabola dopo aver toccato il suo vertice col Buddhismo. E' la vecchiaia che torna all'infanzia.

PARTE SECONDA

La vita del Buddha Gotamo Siddharta.

Traduzione di alcuni testi sacri buddhistici.

CAPITOLO I.

La vita del Buddha Gotamo Siddharta

I più antichi testi buddhistici si occupano esclusivamente della dottrina e ci dànno notizia del fondatore solo quando l'esposizione stessa della dottrina ne dà l'occasione. Così in uno dei « discorsi » troviamo un cenno della sua fuga dal mondo; in un altro, la narrazione delle sue austerità nella solitudine. Nel *Giàtaca*, più recente, troviamo il racconto della sua prima gioventù, fino all'abbandono della casa paterna.

Più tardi la tradizione trovò dei compilatori che fecero della vita del Buddha un racconto continuato; ma era già il tempo in cui il maraviglioso si era impadronito della storia, per sè stessa così bella nella sua semplice verità.

Io, fermandomi sulle linee generali e seguendo specialmente la leggenda siamese e il *Mahaparinibbana-sutta*, ne riferirò quanto basti a farne conoscere i tratti principali, veri o leggendari che sieno.

* * *

Dal re Suddhodana e dalla regina Maia, nella città di Kapilavastu, nasceva, nel sesto secolo avanti la nostra êra, il principe Siddharta.

Cresciuto fra gli splendori di una corte orientale, il

giovane principe non mostrava però di curarsene gran fatto; ed il padre suo, memore della predizione che un vecchio brahmano eremita aveva fatto al nascere del figliuolo, stava in continuo timore per l'avvenire del successore del suo trono.

Secondo la predizione del brahmano il principe Siddharta sarebbe stato o un grande conquistatore o un grande asceta. E il re Suddhodana, leggendo nell'animo del figliuolo, temeva di perderlo per quella seconda via e, con lui, perder la gloria della sua stirpe reale.

Volendo perciò prevenire questo pericolo, cominciò dall'allontanare tutto ciò che, turbando l'animo del giovinetto, potesse favorirlo nella sua inclinazione al meditare.

Costruì per lui tre magnifici palazzi, contornati da ridenti giardini ove, a seconda delle stagioni, ei potesse in continua letizia passare i giorni, lungi da ogni triste spettacolo della vita. Belle danzatrici e musicanti e cavalieri formavano la sua corte; ed egli, giunto al diciannovesimo anno, si sposò alla virtuosa principessa Yasodhara.

Tutto era gioventù, gioja e splendore in questo paradiso terrestre, di cui, per altro, numerose guardie custodivano le porte, affinchè il principe non ne uscisse a conoscere la realtà della vita.

Ma una secreta malinconia a poco a poco invadeva il cuore di Siddharta; ed egli sentiva che ciò che lo circondava non era la verità, o almeno non era tutta la verità. Invano il padre raddoppiava di vigilanza e di cure affettuose; invano le feste si succedevano sempre più gaje; il presentimento di ciò che gli si voleva nascondere, gli aveva tolto per sempre la pace, ed egli non cercava omai più altro che di conoscere appieno la vita e il mondo.

D'accordo col suo auriga, trovò un giorno il modo di uscire dai suoi giardini; ed ecco, non si era di molto allontanato dai palazzi, quando un vecchio gli si fa incontro trascinandosi a stento sul suo bastone. Grinza la faccia, bianco il pelo, le labbra rientrate dove erano stati i denti, l'occhio stanco, chino il capo tentennante. Siddharta fa fermare il cocchio e, maravigliato, domanda all'auriga: — Che cosa è questa?
— E' un vecchio, — risponde l'altro; è l'uomo giunto a tarda età.

— Tutti gli uomini divengono così? — domandò il principe; e, fatto tornare indietro il cocchio, si rinchiuse turbato nelle sue stanze.

Ma il giorno seguente, volle uscir di nuovo e nell'angolo di una strada scorse un uomo giacente su della paglia. Era pallido il volto, bianche le mani, tremava e, gemendo, chiedeva soccorso.

— Che fa quell' uomo ? — domandò ancora il principe.

— Egli è malato; — rispose l'auriga.

— Tutti gli uomini cadono malati?

— Tutti, o principe, cadon malati.

E, come il giorno antecedente, tornossene al palazzo ancora più turbato. Ed uscito il terzo giorno, vide alcuni portar su di una bara il corpo giallo ed immobile di un uomo ed altri seguirlo mettendo lamenti. Ed al principe, che attonito mirava, disse l'auriga, — E' un morto; i parenti e gli amici portano il corpo al luogo dove sarà bruciato.

— Così finiscono tutti gli uomini? — domandò il principe.

— Così finiscono.

E tornato nel suo palazzo, un indicibile sgomento lo vinse; la fugacità della vita e tutto ciò che gli si era voluto celare, gli era omai avanti agli occhi.

La notte era giunta e aveva dato fine ai canti e ai balli; le danzatrici giacevano stanche in terra dormendo; ed all'incerto chiarore che scendeva da poche lampade su quei corpi abbandonati, quale supino, quale sul fianco, ed ai gemiti che alcune emettevano nel sonno, parve al principe riveder l'agonia e la morte.

Un disgusto profondo della vita s'impadronì di lui: — « Bada, Siddharta — diss'egli a sè stesso — l'esistenza nella ruota delle transmigrazioni, deve finire con la distruzione. L'ignoranza conduce tutti gli esseri a perdizione; fa loro credere essere un bene quel che, in realtà, è male ed impedisce loro di staccarsi dalla ruota dell'esistenza ».

Uscì dal palazzo cercando pace per la notte stellata; ed errando incerto, sentiva tuttavia avvicinarsi un grande mutamento. E come l'alba cominciò a rischiarar la terra, vide passargli vicino la figura di un asceta nei suoi rozzi panni, raccolto in meditazione. Allora comprese ciò che gli restava a fare. « Questa è la via — esclamò — che condurrà al fermarsi della ruota dell'esistenza, alla fine del dolore, della vecchiaja, delle malattie e della morte ».

Ma tornando al palazzo un servo gli venne incontro portandogli la novella che sua moglie aveva dato alla luce un bambino. E Siddharta rispose: Questo bambino è una nuova catena che mi lega alla ruota delle transmigrazioni. Poi avvicinandosi alla casa, udì canti di gioia e le parole di un inno che diceva: « Felice il « padre e felice la madre del principe Siddharta poichè « egli estingue ogni loro dolore; felice la sposa del « principe Siddharta poichè egli fa lieto il suo cuore « ed estingue ogni suo dolore ».

E Siddharta pensò: « Come estinguerò io il dolore dei miei parenti se non estinguendo quello di tutti gli

esseri? Per questo io cercherò la strada del Nirvana, affinchè ogni miseria possa esser distrutta ».

Ed egli fermò di fuggire quel giorno stesso e consacrarsi alla vita religiosa.

Giunta la sera domandò chi fosse alla custodia della porta; era Cianna il suo fedele auriga. Ed il principe fattolo chiamare, gli ordinò di apprestargli il suo cavallo Kanthaka.

Poi volle ancora una volta vedere la sposa ed il figliuolo; e, salito alle loro stanze, vide la bella Yasodhara che dormiva facendo col braccio e col seno quasi culla al piccolo bambino; ma: « s'io li desto — pensò — sarò forte per resistere ai loro pianti? » E rimasto sulla soglia della porta, guardava con grande passione e combattimento nel cuore; finchè tornato in sè, pensò: « Potrei io qui trovar la Liberazione dalla ruota dell'esistenza? E' impossibile. S'io resto, giammai raggiungerò la conoscenza suprema. Io debbo fuggire, e quando avrò raggiunto la conoscenza, allora tornerò ai miei parenti! » — Così dicendo si allontanò e, fermo ormai nella grande risoluzione, discese alla porta del giardino che da sè stessa si aprì. Solo Cianna ed il cavallo, nel silenzio della notte, lo attendevano. Il plenilunio splendeva in tutto il suo fulgore nel cielo sereno; e la terra, sotto i suoi raggi, biancheggiava come un lago di latte. Siddharta si volse al cavallo e gli disse: « Ancora una volta, o Kanthaka, porta il tuo signore; e quando avrò raggiunto la conoscenza, mi ricorderò anche di te ». E Kanthaka, levando il capo, nitrì di gioja. — Poi fuggirono. Tutta la notte corsero di galoppo e, all'alba, erano al fiume Anoma. Trapassato il fiume, Siddharta scese da cavallo, si spogliò dei suoi abiti regali; con la sua stessa spada si recise la chioma, e, voltosi a Cianna gli disse: « tu sei stato il mio amico; col tuo ajuto, io entro nella

vita religiosa. Torna ora ai miei parenti; porta loro questi ornamenti regali e dì loro da parte mia che non si affliggano nè sieno in ansietà per me. Io non lascio il mondo per mancanza di gratitudine verso di loro; ma perchè ho conosciuto le miserie che accompagnano l'uomo in questa esistenza delle transmigrazioni. Di' loro che io abbraccio la vita religiosa con l'intenso desiderio di salvar tutti gli esseri che sono trascinati di nascimento in nascimento pel mare dell'essere, e di condurli all'altra riva — il Nirvana immortale. E quando avrò raggiunto la conoscenza suprema e sarò divenuto il Buddha, allora tornerò ed asciugherò le lagrime della mia famiglia con la migliore delle consolazioni — la dottrina della verità ».

Quando Cianna udì queste parole, cadde ai piedi del suo signore supplicandolo di poter rimanere con lui e ajutarlo e servirlo in quel deserto, pronto ad entrare anche egli nella vita religiosa. Ma Siddharta non volle concederglielo; e tornando a raccomandargli di consolare la sua famiglia, lo accommiatò. —

Come si vide solo, tutto quello che aveva lasciato riapparve vivissimo nella sua memoria; la città di Kapila, la sua famiglia e la strada percorsa con Cianna e Kanthaka. « Ed ora Cianna e Kanthaka, — esclamò Siddharta — mi hanno lasciato. Eccomi solo; come mutabile, come triste è la legge di questa esistenza! »

Allora cominciò per lui la dura vita delle privazioni, le angoscie del dubbio e dello sconforto.

Dietro la guida di famosi asceti, capiscuola brahmanici, egli si assoggettò alle più orribili austerità e, dopo sette lunghi anni di inutili tormenti, veniva alla conclusione che non da precetti o da pratiche esteriori, ma soltanto da un intimo cambiamento dell'animo, da una conoscenza ampia e sentita delle vere condizioni dell'esistenza poteva esser raggiunto ciò ch'egli cercava.

Io ho già svolto questo punto nello studio antecedente; nel discorso poi che ha per titolo « la Sacra Mèta » il lettore troverà narrato dallo stesso Buddha questo periodo della sua vita fino al conseguimento della conoscenza suprema.

In questo discorso il grande avvenimento è narrato con molta semplicità; ma in altri testi il maraviglioso abbonda. Seduto sotto l'albero sacro (*Ficus religiosa*) Gotamo si avvicina al momento supremo, il conseguimento dello stato di Buddha perfetto. Tutte le potenze del male, capitanate da Mâra, una specie di Satana indiano, si scatenano contro il futuro Liberatore degli uomini, e prima con le seduzioni, poi col terrore, cercano di impedirgli il conseguimento dell' altissimo stato. Ma invano; nessuna forza può vincer quella della carità la quale, avendo purificato attraverso innumerevoli esistenze il carattere dell'asceta, lo conduce ora alla soglia del Nirvana. La conoscenza si fa in lui sempre più chiara e, dopo un'ultima intensa meditazione, egli comprende la grande legge della causalità: tutto l'universo infinito che si estende avanti al suo spirito in contemplazione, è l'effetto della « sete di esistere »; tutti gli esseri che vivono, presenti, passati e futuri, non sono che un'apparenza di questa « sete di esistere », ed egli comprende che, se spegnerà in sè quella sete di esistere, tutta l'infinita fantasmagoria del mondo svanirà, come svanisce il sogno per colui che si desta.

E come ebbe visto e compreso ciò, una calma nuova, cominciò a scendere in lui. Sempre più chiara, più vasta diveniva la contemplazione; e quanto più egli s'innalzava in quella, tanto più la sua « sete di esistere » sembrava avvicinarsi all'estinguersi. Allora, nel silenzio in cui a poco a poco si andava perdendo, sentì di esser giunto all'ineffabile; come portato dalle

onde su per il mare infinito dell'ignoto, egli toccava alfine « l'altra riva » — il Nirvana.

* * *

Ma, all' improvviso la memoria degli uomini lo richiamò alla sua missione; e benchè per un istante esitasse, dubitando se la sua dottrina avrebbe potuto essere compresa, pure mosso da compassione e dalle esortazioni di Brahma, decise di annunziarla al mondo. Invano Mâra, il maligno, torna a tentarlo perchè, lasciando gli uomini al loro destino, egli scompaja nel Nirvana. — No, risponde il Buddha, — io non lascerò l'esistenza se prima non avrò insegnato la via della salute. Una grandissima parte degli uomini è nell'ignoranza e vi resterà; un'altra parte ha forse già da sè stessa trovato il vero; ma un'altra è nel dubbio, e per la mia parola, giungerà a redimersi. — E messosi in cammino si portò a Benares, dove cominciò la predicazione che, peregrinando di paese in paese, continuò non interrotta per oltre quaranta anni.

I seguaci crebbero ben presto in numero prodigioso; e, benchè non mancassero le ostilità contro la nuova religione e più specialmente contro il fondatore che fu più d'una volta in pericolo di vita; pure il Buddhismo, se si fa il paragone con altre religioni, si diffuse in modo molto pacifico, e in questi quaranta anni di predicazione, nulla di speciale c'è da raccontare nella vita del Buddha.

Principi e ricchi cittadini facevano a gara per offrire al Maestro quello che occorreva per la parca vita sua e dei suoi discepoli; ed egli, recandosi nei differenti paesi, si fermava quando in un giardino, quando in un bosco o, nella stagione delle pioggie, in luoghi più riparati che spontaneamente gli venivano offerti; e là predicava ed ammaestrava chi voleva

ascoltarlo. — Giunto verso gli ottanta anni, fu preso da grave malattia; ma egli, credendo ancora utile la sua presenza sulla terra, con la forza della volontà vinse il male e continuò a peregrinare ammaestrando e facendo sempre nuovi discepoli. Ed avendo udito come questi attendevano ch'ei nominasse un successore che, dopo la sua morte, continuasse a dirigere l'Ordine da lui instituito, egli li trasse d'inganno e spiegò bene il suo concetto. Dopo la sua morte nessuno si sarebbe detto superiore o inferiore agli altri fratelli, nessuno attendesse la salute se non dai propri sforzi. Aver egli predicato la dottrina apertamente a tutti senza distinzioni nè di caste, nè di iniziati. Finchè le sue parole o meglio la dottrina vivesse nel cuore dei discepoli, essa non sarebbe decaduta; ma se, l'ambizione o l'egoismo o la vanità fossero penetrate nell'Ordine dei Bhiccu (mendicanti), nessuna gerarchia, nessun suo rappresentante avrebbe potuto salvarla. Poi, chiamò il suo fedele discepolo Anando e gli disse: « Aspetta altra cosa l'Ordine da me? Fra tre mesi il Buddha entrerà nel Nirvana ». E all'annunzio solenne, la terra tremò; ma nulla rispose Anando.

E per la seconda e per la terza volta il Buddha ripetè la stessa domanda e lo stesso annunzio: « Aspetta altra cosa l'Ordine da me? Fra tre mesi il Buddha entrerà nel Nirvana ».

Poi levatosi con gran numero di discepoli, continuò a predicare e, peregrinando, si portò nel villaggio di Pava, dove Ciunda, un fabbro, lo invitò a riposarsi alquanto ed offrì da mangiare a lui e a tutta la comunità. Il Buddha accetta, ma proibisce di gustare certa carne di cinghiale, altri dicono certi funghi (1) che egli

(1) Funghi appunto detti porcini (*vedi* Neumann, nella prefaz. ai *Discorsi di Buddha*).

riserba per sè e raccomanda anzi che il resto sia sotterrato.

Dopo di aver gustato di questo cibo, egli è preso da violenti dolori; è la malattia che deve toglierlo dal mondo. Nondimeno si rimette in cammino.

Per via è assalito da sete ardente; ed egli prega il suo fido Anando di portargli dell'acqua. Cerca questi inutilmente e solo discopre un pantano tutto sudicio e terroso; ma obbedendo al maestro, vi affonda la brocca; ed, ecco, l'acqua che raccoglie è limpida come sgorgata dalla sorgente.

Continua il viaggio interrotto da frequenti riposi; e, giunto nel paese dei Malla, in un bosco ridente in vicinanza di Kusinagara, il Buddha sempre più rifinito di forze, prega Anando di stender in terra il suo mantello sotto due alberi in fiore; ed egli vi si corica su per non mai più rialzarsi.

La notizia del suo arrivo si diffonde per tutto il paese circostante e da ogni parte si accorre per vedere e per udire l'ultima volta il Maestro che, fino agli ultimi momenti, dà consigli ed esorta i numerosi discepoli che gli fanno corona. E sentendo come Anando, per non affaticarlo maggiormente, rimandava un nuovo postulante, il mendicante Subhadda; egli lo fa richiamare, lo istruisce e lo ammette nell'Ordine. Fu questi l'ultimo discepolo che ricevesse l'abito dalle mani stesse del Maestro.

Poi si volse a tutti i monaci e chiese se avessero nulla da domandargli; fra breve tempo egli non sarebbe più. Tutti tacquero; ma il Buddha udì la voce di Anando che piangeva nascosto dietro alcuni alberi, e, fattolo chiamare, gli disse: « Anando, tu sei stato il mio fedele ajuto per lunghi anni; hai avuto cura di me con amore e con devozione; ora io sono vecchio e pervenuto al termine della mia ultima esistenza; per-

chè piangi tu? non ho io più e più volte spiegato come ogni cosa composta deve giungere al dissolvimento? Non è l'impermanenza condizione di tutto ciò che esiste? » E, indirizzandosi nuovamente a tutti i monaci, raccomandò loro la concordia e l'amore e (tranne il rispetto dei giovani discepoli verso gli anziani) il non ammetter tra loro un capo, una supremazia e il non attender la salvezza da verun ajuto esterno: « Voi, voi stessi dovete sforzarvi, i Buddha sono soltanto i predicatori ».

Poi, facendosi il momento sempre più solenne soggiunse: « Fratelli, io vi esorto dicendo: l'impermanenza è inerente ad ogni cosa composta; lottate senza posa ».

Queste furono le sue ultime parole. Dopo le quali si raccolse in profonda meditazione e, sciogliendosi sempre più dal mondo, quasi non dava più segno di vita. Allora Anando non potè più frenarsi e ruppe in pianto. Ma i più veggenti tra i discepoli, seguivano il Maestro in tutti i più lontani stati della coscienza, quasi ondeggiante tra l'Essere e il Nirvana. Finalmente ogni coscienza si spense e immediatamente il Buddha spirò.

Una pioggia di fiori scese dagli alberi sul suo corpo mentre tutto il mondo si scuoteva violentemente dalla terra al cielo di Brahma; e per tutti gli spazi dell'universo echeggiarono voci e suoni d'una soavità mai udita. E Anando, piangendo e dimenandosi in terra esclamava: « Troppo presto, ahi troppo presto è passato il dolce Maestro ». Ma i discepoli più perfetti, calmi e raccolti, ripetevano la sentenza: « Impermanente è tutto ciò che esiste. Come potrebbe ciò che è composto non giungere a dissoluzione? »

* * *

I cittadini di Malla celebrarono sontuose esequie; bruciarono il corpo del Buddha e se ne divisero le reliquie con altre popolazioni circostanti intervenute ai funerali.

Come curiosità ricorderò che la storia del Buddha penetrò anche tra le leggende cristiane sotto il nome di San Giosafat. Anche egli, tenuto dal padre lontano da ogni triste esperienza della vita, incontra poi un vecchio, un malato e un convoglio funebre; e, colpito dalla miseria dell'esistenza, vuol abbandonare il mondo; invano il demonio cerca di sedurlo con visioni e con spaventi; egli, vittorioso, lascia la casa paterna e si fa eremita. La prima redazione di questa leggenda è in greco di S. Giovanni Damasceno, nel IX secolo.

Alcuni hanno voluto riconoscere nel nome Giosafat o Josaphat, una corruzione del termine Bhodisattwa che è l'appellativo di colui che è giunto all'ultimo grado, precedente quello di Buddha perfetto.

TRADUZIONI

Dal «Dhammapada» e dal «Suttanipata»
(*Frammenti*).

K. E. Neumann, *Der Wahrheitpfad*, Leipzig, Veit u. C., 1893. — M. Müller, *Dhammapada* (*Sacred books of the East*, vol. X) — F. Fausböll, *Sutta-Nipata* (*Sacred books of the East*, Vol. X).

Dal cuore vengon le cose; nascono dal cuore, sono ordinate dal cuore. Se l'uomo parla con cattivo cuore, opera con cattivo cuore, il dolore lo seguirà come la ruota segue il piede dell'animale. (1)

Dal cuore vengon le cose; nascono dal cuore, sono ordinate dal cuore. Se l'uomo parla con buon cuore, opera con buon cuore, la gioja lo seguirà simile all'ombra inseparabile. (2)

«Egli mi offese, mi percosse, egli vinse, trionfò di me»; in colui che nutre tai sentimenti, l'ira non poserà mai. (3)

L'odio non cessa per l'odio; tu vincerai l'odio altrui, vincendo il tuo; questa è una legge eterna. (5)

Chi cerca ricchezze e piaceri, illuso dai sensi, irrequieto, smodato nel cibo, pigro e vile — quegli è in balìa della Morte, come un albero meschino in balìa del vento. (7)

Come la pioggia penetra nella casa mal coperta, così le passioni nel cuore dello spensierato. (13)

* * *

La serietà vince la Morte; la spensieratezza, conduce al regno della morte. Coloro che son nella serietà non morranno più; ma gli spensierati sono già come morti. (21)

Appieno consci di cotesta serietà in tutte e in ciascuna cosa, i saggi nella loro serietà si rallegrano, beati nella santità. (22)

Raccolti nel loro intimo, saldi e costanti nella loro via, questi saggi raggiungono l'Incomparabile, il Nirvana, l'altissima salute. (23)

Con coraggio e serietà, dominando te stesso e rinunziando, créati o forte un'isola salda contro ogni poter di flutti. (25)

Non ti lasciar prendere dalla spensieratezza, dall'amore e dai piaceri; seriamente in te raccolto, raggiungerai ampia beatitudine. (27)

* * *

Come il pesciolino tratto con inganno fuor dell'acqua sulla riva, così s'agita e affanna il nostro cuore in questo regno della Morte. (34)

Quel che il nemico può preparare al nemico o l'odio immaginar contro l'odiato, non giunge al male che l'uomo può ricever dal proprio cuore. (42)

Quel che il padre o la madre o i parenti o gli amici possono preparare, non giunge al bene che l'uomo può ricever dal proprio cuore. (43)

* * *

Considera questo corpo come spuma; riconosci la tua fallace esistenza; spezza la freccia fiorita del Re della morte e sfuggi al suo dominio. (46)

Non i difetti altrui o le altrui colpe o ciò che essi hanno fatto o non fatto; ma guarda nel tuo proprio cuore ciò che tu stesso hai fatto o non fatto. (50)

Come da un cumulo di fango sull'orlo della strada può levare il capo un fiore di loto profumato e bello, così splende nel torbido mondo, sulla turba dei ciechi, nella chiareza della santità il discepolo di Colui che si è destato (del Buddha). (58-59)

Lunga è la notte all'insonne, lunga la via allo stanco, lungo l'errare dello sciocco che non comprende la verità. (60)

« Questi sono i miei figli, queste ricchezze mi appartengono »: con tali pensieri lo sciocco si tormenta Egli stesso non si appartiene; quanto meno figli e ricchezze? (62)

* * *

Pochi sono gli uomini che attraversano il torrente del mondo; l'umana specie corre di quà su e giù per

la riva. Ma quei che hanno sete di verità, tutti rivolti all'unica mèta chiaramente annunziata, quelli attraverseranno il terribile torrente di morte. (35-36)

Lungi dalla vita volgare consácrati a più nobile opera: abbandona la casa e, come monaco mendicante, lontano e straniero dalla patria tua, fa della solitudine la tua delizia; quella delizia che a pochi è dato comprendere. (87)

Sfuggito all'ardor delle passioni, libero dal volere, puro nell'intimo, spegni nel più profondo del cuore ogni desiderio. (88)

Quelli che, in perfetta santità, con fermezza di cuore, vanno senza più desiderii, quelli — beati — hanno posto fine all'esistenza; essi, desti dall'illusione, risplendono; essi, gli scomparsi dal mondo (1). (89)

* * *

Quegli che ha compiuto la sua via, vincitor d'ogni cura, sciolto dall'essere e che dietro di sè lasciò questo labirinto di catene; quegli è sanato da ogni dolore. (90)

La via di coloro che fuggono le ricchezze, conoscono lo scopo [del nutrimento] e dimorano nel vuoto della libertà indescrivibile — la loro via è difficile ad esser compresa, come quella degli uccelli nell'aria. (92)

Gli stessi Dei invidiano colui che, sereno, domina i sensi come l'auriga i ben domati cavalli; non è vanitoso ed è libero dall'illusione. (94)

Quieto il cuore, quiete le parole, quieta l'azione di colui che ha raggiunto la conoscenza perfetta, la pace del santo. (96)

---

(1) Confr. il passo di *Subaddha* a pag. 68.

Quegli che, libero da credulità, conoscendo l'Immortale, distrusse il mortale spezzando le catene di tempo e di spazio, purificato dall'illusion dei desiderî; quegli, in verità, è il più grande degli eroi. (97)

Nel villaggio, nelle selve, per i piani e sulle montagne, dovunque il santo dimori, il luogo è incantevolmente bello. (98)

* * *

Non colui che in battaglia vinse migliaja di uomini; quegli che solo vinse sè stesso, quegli, in verità, è il più forte degli eroi. (103)

E se per cent'anni, di mese in mese, offrirai sacrifici a migliaja o se invece per un sol momento onorerai colui che vinse sè stesso; questa onoranza val più che l'offerir per cento anni. (106)

E se tu viva cento anni inconscio della vanità del mondo; assai più è un giorno, conosciuta quella vanità. (110)

E se tu viva cento anni inconscio dell'ultima mèta; assai più è un giorno, avendo visto l'ultima mèta: (115)

* * *

Volgiti presto al bene e chiudi al peccato il tuo cuore; chi opera con pigrizia resta inclinato al male. (116)

Anche i malvagi godono finchè il male non è maturo; non appena il mal frutto giunge a maturità, il male cadrà su di loro. (119)

Anche i buoni s'attristano finchè il bene non è maturo; non appena il buon frutto giunge a maturità, il bene scenderà su di loro. (120)

Se la tua mano è senza ferite, tu puoi toccare il veleno; esso non passerà la pelle sana; così il male non tocca l'innocente. (124)

Alcuni rinascono di nuovo; il malvagio scende all'inferno, il buono ascende al cielo (1), il santo raggiunge il Nirvana. (126)

Non in cielo, non negli abissi del mare, non nelle secrete caverne dei monti si trova un luogo al mondo, dove l'uomo possa sfuggir la sua colpa. (127)

* * *

Ogni essere vivente abborre dalla sofferenza; ogni essere vivente fugge la morte. Riconosci te stesso in ogni essere e non sii tu la causa di sofferenze e di morte. (129)

Chi, senza compassione, tormenta i viventi che al par di lui cercano il benessere, non si troverà felice dopo la morte. (131)

Non esser duro nelle parole verso alcuno; facilmente egli ti risponderà con la stessa misura; triste cosa è la rissa e presto scende ai fatti. (133)

* * *

Come sorridere, come gioire mentre ardono le fiamme dell'essere? (2). Immersi in profonde tenebre, non sospirate voi la luce? (146)

L'età consuma questo corpo, fragile nido di malattie, ammasso di corruzione che, alla fine, si dissolve; poichè nella vita si nasconde la morte. (148)

---

(1) I cieli ed inferni temporari, di cui vedi a pag. 100.
(2) Confr. pag. 97.

L'uomo che ha poco appreso, cresce ed invecchia come un bue; il suo ventre cresce ma non la sua conoscenza. (152)

Cercando l'architetto di questa casa (1) io son corso attraverso infinite forme di esistenza; e tormento è il nascere e rinascer sempre di nuovo.
Ma ora, o architetto di questa casa, sei stato scoperto; tu non ricostruirai la casa. Tutto il palco è distrutto, le mura diroccate e il cuore, felice, si discioglie nell'annientamento di ogni desiderio.
(153-154)

* * *

Se un uomo rende sè stesso così come egli insegna agli altri di dover essere, allora, avendo domato sè stesso, potrà domar gli altri; ma domar sè stesso è difficile. (159)

Facile è il male, facile il peccato e ciò che a noi stessi prepara affanni. Ma ciò che è puro, il bene — oh! come questo è difficile! (163)

Dal tuo intimo viene il peccato, dal tuo intimo il mal volere; dal tuo intimo è evitato il peccato, dal tuo intimo nasce il buon volere. Da te stesso sei o buono o cattivo; niun altro fuor di te stesso, può farti puro. (165)

* * *

Fuggi la volgarità, scaccia da te la pigrizia; detesta tutto ciò che è falso nè t'immischiare con le cose del mondo. (167)

---

(1) La «casa» è il corpo e l'«architetto» è la «sete di esistere». — Queste due strofe sono famose tra i Buddhisti, poichè, secondo la tradizione, pronunziate dal Buddha nel momento in cui raggiunse la conoscenza suprema.

Considera il mondo come una bolla, consideralo come un miraggio. Il Re della Morte non vedrà colui che così considera il mondo. (170)

Vieni, guarda questo mondo che abbaglia come un carro regale; il pazzo vi giace immerso, ma il saggio nol tocca. (171)

Quei che delle passate colpe si pente con vero rimorso, risplende nel mondo come la luna nel cielo sereno. (173)

Oscurità avvolge il mondo e pochi possono vedervi; pochi salgono al cielo, come uccelli sfuggiti alla rete. (174)

Sopra ogni potere di re, sopra ogni felicità del cielo, sopra ogni dominio del mondo, è il frutto della santità. (178)

* * *

Anche gli Dei invidiano coloro che son desti, costanti, lieti nella rinunzia, beati nell'intima quiete. (181)

Astenersi da ogni male, consacrarsi soltanto al bene e purificare il proprio cuore, ecco la dottrina dei Buddha. (183)

La pazienza è la più alta virtù e l'ascesi la più alta salute: così insegnano i Buddha. Non è monaco quel che rimprovera gli altri o, irato, li offende. (184)

Non vi sono piaceri che soddisfacciano anche se l'oro piovesse a torrenti; quegli che vede che i piaceri sono un inganno e causa di dolori, quegli veramente vede. Anche ai piaceri del cielo egli non ha più il cuore; il discepolo del Perfetto Vincitore non trova beatitudine se non nell'annientamento di tutti i desiderii. (186-187)

Chi trovò il suo rifugio presso il Buddha, la sua Parola e i suoi Discepoli, quegli conosce nel loro vero significato le quattro sacre Verità: il dolore, la causa del dolore, la vittoria sul dolore, la sacra ottopartita via che conduce alla fine del dolore. Solo in queste [Verità] si trova sicurezza, solo in queste, l'altissimo rifugio; chi scelse un tal rifugio, porrà fine ad ogni dolore. (190-182)

* * *

Oh! come felici viviamo noi, senza odio verso coloro che ci odiano. In questo mondo pieno di odii, noi dimoriamo liberi da ogni odio. (197)

Oh! quanto felici viviamo noi, puri tra la corruzione; in questo corrotto mondo, noi dimoriamo risanati. (198)

Oh! quanto felici viviamo noi, senza desiderii tra gli avidi; in questo mondo consumato dai desiderii, noi dimoriamo liberi dai desiderii. (199)

Oh! quanto felici viviamo noi, che nulla al mondo possediamo. Saziati di serenità, noi risplendiamo come Dei. (200)

La vittoria genera odio e furore e i vinti gemono. Felice vive chi giunse alla calma, lungi dalla voluttà e dalla miseria della vittoria. (201).

Nessun fuoco brucia come la passione, nessuna sciagura uguaglia l'odio, nessun male uguaglia l'illusione, nessuna maggior felicità della pace suprema. (202)

La salute è il più gran bene: l'appagarsi, il più ricco tesoro: la pace dell'animo, il migliore amico; il Nirvana, l'altissima felicità. (204)

* * *

Non ti attaccare a ciò che ti è caro; triste è il lasciar l'oggetto amato. Nessun legame terreno lega colui che nulla ama e nulla odia. (211)

Dalla gioja nasce il dolore, dalla gioja nasce il timore; chi si è sciolto dalla gioja non conosce nè dolore nè timore. (213)

Quegli che nell'intimo si sente rapito verso l'Ineffabile, quegli, morto al desiderio, vien chiamato « colui che ascende in alto ». (218)

* * *

Vinci l'iracondo con la mansuetudine, il malvagio con le buone azioni, l'avaro con la liberalità, il bugiardo con la verità. (223)

* * *

Tu sei già come una foglia secca; i messi della Morte t'attendono; tu sei sulla soglia per partire, ma non hai provvisione alcuna pel tuo viaggio. (235)

Il saggio spazzi via le impurità del suo cuore come l'argentiere le impurità dell'argento; una ad una, a poco a poco, scegliendo il momento. (239)

La vita è facile a viversi per un uomo senza pudore, furbo, violento, intrigante, soverchiatore e volgare. Ma duramente vive chi è modesto chi cerca il giusto, è mite, onesto e puro. (244-245)

La colpa altrui è facilmente veduta, ma la propria è difficile a vedere. L'uomo ventila le colpe del suo vicino come la pula; ma le sue proprie colpe egli nasconde come al giuoco dei dadi il furbo nasconde l'inganno. (252)

Se l'uomo osserva i difetti altrui ed è sempre inclinato al biasimo, le sue passioni cresceranno ed egli sarà tanto più lontano dalla loro estinzione. (253)

* * *

Un uomo non è anziano perchè ha i capelli bianchi; la sua età può essere avanzata, ma egli è chiamato « vecchio-invano ».
Quegli in cui si trovano verità, giustizia, bontà, rinunzia, pazienza ed è senza macchia e fermo; quello è da chiamarsi anziano. (260-261)

Tonsura non fa penitente; l'indisciplinato, bugiardo, ancora agitato dai desiderii, potrebbe egli dirsi un penitente? (264)

Ma quegli che, spegnendo in sè ogni peccato, grande e piccolo, espia il male; quegli è da dirsi penitente. (265)

Non si divien Signore, signoreggiando e opprimendo i viventi; chi ama ogni vivente, quegli è da dirsi Signore. (270)

Non per severità di disciplina, nè per molto studio, ma per la felicità del raccoglimento nella gloria della solitudine io, monaco, sento la salute della Rinunzia; quella salute da cui il mondo con orrore rifugge. Calmo son io poichè la vanità del volere è distrutta. (271-272)

* * *

Voi stessi dovete sforzarvi con ogni potere; i Buddha non sono che gli annunziatori. Ai costanti, ai saggi, sarà dato uscir dal regno della Morte. (276)

« Tutta l'esistenza fugge senza tregua »
« tutta l'esistenza è ardente dolore »

« tutto il mondo è senza sostanza »
chi questo vede a fondo, presto sarà sazio dell'esistenza; tale è la via della salute. (277-279)

Senza vigore nella lotta e (sebben giovane e forte) pigro, timoroso e senza fede, debole nel pensare e nel risolvere; un tale infingardo non troverà la via. (280)

Finchè l'amore del maschio verso la femmina, anche il minimo, non è distrutto, l'animo sarà sempre legato, come il vitello che beve il latte della madre. (284)

Con la tua propria mano strappa via l'amor di te stesso, come in autunno il fior del loto. Compi la liberazione, il Nirvana annunziato dal Buddha. (285)

* * *

Quegli che, cercando il suo proprio bene, è causa di dolore agli altri, quegli, trascinato dalla passione, non si libererà dalle passioni. (291)

Sempre desti e pronti, i discepoli di Gotamo Buddha son beati giorno e notte nella dolcezza dell'animo, nella bontà e nella pazienza. (300)

Sempre desti e pronti, i discepoli di Gotamo Buddha son beati giorno e notte nella sacra felicità del raccoglimento. (301)

Fin da lungi si discopre un nobil carattere, come le cime dell'Himalaya; ma i volgari presto scompajono, come frecce scagliate nell'oscurità della notte. (304)

Solo siedendo, solo dormendo, solo errando con animo fermo, solo frenando il proprio cuore, fa della selva la tua lieta dimora. (305)

* * *

Nello spensierato i desiderii crescono come l'erba rampicante; ed egli corre di esistenza in esistenza come la scimmia di ramo in ramo in cerca di frutti. (334)

A voi tutti che siete intorno a me, io dirò cosa stupenda: scavate la radice del volere come colui che cerca le radici odorose dell'Uscira; affinchè non torniate ad esser travolti dalla morte, come le canne dalla furia del torrente. (337)

Come un albero, sebbene abbattuto, torna a rinascere finchè son salve le radici; così rinasce il dolore finchè la sua radice, il desiderio di vita, non è distrutto. (338)

I saggi non chiamano forti i legami fatti di ferro, di legno e di canapa; molto più forte è la cura delle pietre preziose, dell'oro, dei figli e della moglie. (345)

Sciogliti dal passato, sciogliti dal futuro, sciogliti dal presente o vincitore del mondo! Libero da tutto, sei fuor del nascere e del decadere. (348)

Ciò che doveva esser fatto è stato fatto; senza timore, senza colpa, senza desio, ho distrutto la forma dell'esistenza; questa è l'ultima mia vita. (351)

* * *

Quegli pel quale *io* e *mio* scomparvero del tutto, in questa esistenza di sogno e che non si attrista su ciò che più non è; quegli è da chiamarsi monaco. (367)

Il monaco, mite, buono, lieto nella dottrina del Buddha, raggiunge il regno della pace; il felice dissolvimento dell'esistenza. (368)

Vuota, o monaco, questa pesante barca. Vuota, navigherà facilmente; libero da desiderio e da odio, approderai al Nirvana. (369)

Entrando nella sua cella vuota, ma con la calma nell' anima, il monaco prova una delizia più che umana, vedendo chiaramente la verità. (373)

E come sempre più chiaramente ei vien vedendo attraverso l'illusione di questa vita che corre alla morte; egli è preso dall'intima gioja di colui che discopre l'Eterno. (374)

Come l'arbusto del gelsomino scuote da sè i fiori appassiti; così, o discepoli, gettate lungi da voi la cupidigia e l'odio. (377)

Quegli che, giovane ancora, si consacra monaco nell'Ordine del Buddha, risplende sul mondo come la luna uscita fuor delle nubi. (382)

* * *

Attraversa, o Santo, coraggiosamente il fiume del desìo! Quando avrai compreso il dissolvimento di tutto ciò che è, comprenderai ciò che non è. (383)

Quegli pel quale tanto l'*al di là* quanto *il di quà*, scomparvero; pel quale *di quà* o *di là*, nulla più significa, quello io chiamo Santo. (385)

Niuno aggredisca un Santo; ma il Santo, aggredito, non fugga. Guai a colui che aggredisce il Santo; e guai a colui che fugge il suo aggressore. (389)

A che ti giova, o sciocco, l'acconciatura del capo? a che l'abbigliamento o il cilizio? Nel tuo intimo è il guasto; ma tu fai netto il di fuori. (394)

Quegli che, senza armi nè difesa, benevolo verso ogni essere vivente, non percuote nè uccide, quegli io chiamo Santo. (405)

Senz'ira tra gl'iracondi; senza difesa tra gli armati; senza desiderii tra gli appassionati; tale, invero, è il Santo. (406)

Quegli che niente spera da questo mondo, niente dall'altro, guarito dallo sperare, guarito dal mondo; quello io chiamo Santo. (410)

Quegli che, sciolto da ogni legame verso gli uomini, si è sollevato sopra ogni legame verso gli Dei ed è libero da ogni genere di legami — quello io chiamo Santo. (417)

Non gli Dei, non i Genii, non gli uomini comprendono la via di colui che ha vinto l'illusione — la via del Santo. (420)

Quegli per cui nulla è il passato, nulla il futuro, nulla il presente, nulla chiede e nulla desidera; quegli io chiamo Santo. (421)

Dal Suttanipata

(Frammenti).

Quegli che non ha trovato alcuna realtà nelle esistenze, come chi cerca fiori sull'albero di fico, quello lascia questa e l'altra riva, come un serpente la sua vecchia pelle. (5)

Ciò che si acquista recitando inni e preghiere non si mangia presso di me; questa non è la religione di chi vede rettamente; il Buddha respinge ciò che si acquista recitando inni e preghiere. Questa è la condotta dei Buddha finchè la loro religione esisterà. (80)

Ecco tutto ciò che deve farsi da chi, con prudenza, cerca il bene, per raggiunger la pace del Nirvana: sia egli abile, onesto, coscienzioso, di miti parole, gentile, non superbo; stia contento al poco, non si dia molte brighe; calmo nei sensi, non arrogante, nè cupido tra gli uomini. Si astenga da ogni bassa azione, riprovata dai saggi. (142 seg.)

Possano tutti gli esseri trovar felicità, sicurezza e pace di cuore. Qualsivoglia essere vivente, debole o forte, grande o piccolo, visibile o invisibile, vicino o

lontano, che sia già nato o cerchi di nascere, — possa ogni creatura esser mite e benevola. (145-6)

Non ingannare alcuno, non disprezzare alcuno nè, per ira o risentimento, desiderare il male altrui. (147)

Come una madre, a rischio della sua vita, veglia sul suo proprio figliuolo, il suo unico figliuolo, così nutra ciascuno illimitata benevolenza verso tutti gli esseri. (148)

Nutra ciascuno benevolenza e illimitata carità verso tutto il mondo, in ogni regione, di sopra, di sotto, a destra e a manca, vincendo ogni impedimento di odio o inimicizie. (149)

L'uomo — o ch'egli vada o stia o segga o giaccia — finch'egli è desto, conservi così il suo cuore. Miglior vita non v'è in questo mondo. (150)

Quegli che, senza attenersi a sistemi, è virtuoso e dotato della perfetta visione, avendo soggiogato ogni appetito dei sensi — non tornerà ad entrare in utero di madre. (151)

* * *

— Oggi è il quindicesimo giorno; è giorno di digiuno; la notte è bella (così diceva Satagira ad Hemavata); vieni, andiamo a vedere il famoso Maestro, Gotamo (il Buddha). (152)

— E' la sua mente ben disposta verso ogni essere? (così rispose Hemavata) — ha egli il dominio dei suoi pensieri circa le cose desiderate o non desiderate? (153)

— La sua mente è ben disposta verso ogni essere; egli ha il dominio dei suoi pensieri circa le cose desiderate o non desiderate. (154)

— Non prende egli ciò che non gli vien donato? sa egli moderarsi nella sua condotta con i viventi? è egli lontano dall' indolenza? e non tralascia la meditazione? (155)

— Egli non prende ciò che non gli vien donato; sa moderarsi nella sua condotta con i viventi; è lontano dall'indolenza; il Buddha non tralascia la meditazione. (156)

— E' egli dato al piacere dei sensi? è la sua mente inquieta? ha egli sorpassato la vanità delle speculazioni? vede egli chiaramente le cose? (157)

— Egli non è dato al piacere dei sensi; la sua mente è ferma; egli ha sorpassato la vanità delle speculazioni; il Buddha vede chiaramente ogni cosa. L'animo di questo Muni (monaco) è perfetto nell'azione e nella parola. Gotamo è perfetto nella conoscenza e nella vita. Andiamo a vederlo. Vieni, vedremo Gotamo dai piedi di antilope, gentile, saggio, che vive di poco cibo, senza desiderii: il Muni in meditazione nella foresta. A lui che è come il leone degli eremiti, che non cerca il piacere dei sensi, noi faremo domanda sulla liberazione dai lacci della morte. (160 seg.)

* * *

Questo corpo, composto di ossa e membrane e nervi e muscoli e ricoperto di pelle, non lo si vede come realmente è. Esso è riempito dagli intestini, dallo stomaco, dal fegato, dal cuore, dai polmoni, dalle reni, dalla milza; muco, saliva, sudore, linfa, sangue, ecc.

Da nove parti versa sozzure. La cavità del capo è riempita dal cervello. — Allo sciocco, guidato dalla ignoranza, tutto ciò sembra una gran cosa. (193 seg.)

E quando il corpo giace morto, gonfio e livido, abbandonato nel cemeterio, nè anche i parenti se ne curano. I cani e gli sciacalli e i lupi e i vermi, i corvi e gli avvoltoi lo divorano.

Il monaco, in possesso dell'intelligenza, avendo udito la parola del Buddha, egli certamente conosce il corpo; poichè lo vede come realmente è. Un tal monaco, sciolto dal desiderio, in possesso dell'intelligenza, è giunto già alla pace immortale, l'immutabile stato del Nirvana.

Questo corpo sui suoi due piedi è amato sebbene impuro, sozzo, pieno di disgustose materie, che esso manda fuori da più parti.

Chi, se non un cieco, può gloriarsi in un tal corpo e disprezzar gli altri? (205)

* * *

Il distruggere gli esseri viventi, l'uccider, il ferire, il rubare, il mentire, l'ingannare, l'erudizione vana, il fornicare — questo è ciò che macchia l'uomo; non il mangiare o non mangiar carne. (241)

Non carne di pesce, non digiuni, non nudità, non tonsura o capo arruffato, non sudiceria, non l'adorazione del fuoco o penitenze o sacrifici o inni od oblazioni od osservanza di tempi, purificheranno il mortale che non ha conquistato il suo dubbio. (248)

* * *

Non è amico quegli che sempre nutre sospetti e cerca e nota i difetti; ma quegli su cui si riposa, come

il figlio sul seno della madre, quegli in verità è l'amico che non ci può esser tolto da altri. (254)

Uno degli Dei scende dal cielo e chiede al Buddha dove si trovi la felicità. Il Buddha gliene espone diversi esempi che io riferisco abbreviando (257 segg.).

Evitare gli stolti e frequentare i saggi. Dimorare in conveniente paese, come frutto delle buone azioni compiute in esistenze anteriori.

Aver cura della madre, del padre, dei figliuoli e della moglie.

Fare elemosine, proteggere i parenti, astenersi dal peccato, da bevande inebbrianti, perseverando nel sentimento religioso.

Umiltà; contentarsi del poco con gratitudine. Ascoltare la Dottrina nel tempo debito.

Pazienza; linguaggio gentile. Visitare i Monaci al tempo debito.

Penitenza; Castità; Intendimento delle Sacre Verità. Tendere al Nirvana.

Superiorità alle cose del mondo e alle sue miserie.

* * *

Dèstati, sorgi! come dormire? colpiti in questo mondo dalla freccia della miseria, possiamo noi dormire? Déstati sorgi! impara e cerca la pace; sì che il Re della morte, conoscendo la tua indolenza, non ti trascini nel suo potere. Liberati dal desiderare, di cui uomini e Dei sono gli schiavi; non lasciar passare il momento propizio; poichè coloro che un tal momento lasciano fuggire, si pentiranno nell'inferno.

L'indolenza è male; ma tu, con energia e intelligenza, estrai dal tuo cuore la freccia (della miseria). (330 segg.)

Quel monaco che non si cura di auguri (*omen*), sogni, meteore ed altri segni, — quegli va per la buona via. Così disse il Buddha (1). (359)

Vinca il monaco le sue passioni per i piaceri tanto umani che divini; avendo così vinto l'esistenza e intendendo la Dottrina, egli andrà per la buona strada. (360)

Quegli che non vede alcuna realtà nelle cose avendo vinto ogni legame di desiderii e passioni, quegli è indipendente nè può esser guidato da altri. Egli è sulla buona via. (363)

Quegli che ha vinto il Tempo nel passato e nel futuro, e, nella purezza dell'intelligenza si è liberato da tutti i luoghi comuni del pensiero, — quegli è sulla buona via. (372)

* * *

Senza causa e inesplicabile è la vita dei mortali in questo mondo; torbida e breve, mista a dolori. (574)

Poichè non v'è modo pel quale chi viene al mondo possa evitare la morte. Alla vecchiaia succede la morte. Tal'è la natura d'ogni vivente. (575)

Tutti i vasi che il vasaio fabbrica, finiscono in pezzi. Tale è la vita dei mortali. (577)

Giovani e adulti, sciocchi e saggi, tutti cadono sotto il potere della morte (2). (578)

Vedi? mentre i parenti guardano e piangono, ad uno

---

(1) Ciò riguarda specialmente i Brahmani che avevano sempre da fare con oroscopi, predizioni, esorcismi ecc.

(2) Cfr. *Ecclesiaste*, Cap. II.

ad uno i mortali son portati via come i buoi condotti al macello. (580)

Così afflitto è il mondo dal passare e dalla morte. Perciò il saggio cessi i lamenti, conoscendo le condizioni del mondo. (581)

Qualunque sieno le previsioni degli uomini, le cose accadranno altrimenti; tanta è l'incertezza in questo mondo. Tali sono le condizioni del mondo. (588)

Anche se un uomo vive cento anni e più ancora, egli è finalmente separato dai suoi e lascia la vita in questo mondo. (589)

Perciò ascolta la parola del Santo e frena i tuoi lamenti. Vedendo colui che è passato nella morte dì a te stesso: io mai più lo rivedrò (1). (590)

* * *

Io non chiamo Brahmana quei che si dice tale per la sua nascita o origine da una certa madre; ma quegli che nulla possiede e nulla chiede: quello io chiamo Brahmana. (620)

Chiunque, dopo aver tagliato ogni legame non teme, e sciolto da ogni laccio è libero, — quello io chiamo Brahmana. (621)

Quegli che, innocente, sopporta rimproveri, percosse e catene, quegli che è forte nel sopportare e si fa arma di tal forza — quello io chiamo Brahmana. (623)

---

(1) Questa franca confessione della vanità dell'Ego, dice tutta la sicurezza buddhistica della vittoria sulla Vita e sulla Morte. Il Nirvana annienta la Vita e la Morte, compagne inseparabili della illusione dell'Io.

Un uomo libero dall'ira, dotato di buone opere, virtuoso, senza desiderî, sottomesso, giunto all'ultima sua esistenza corporale — quello io chiamo Brahmana. (624)

L'uomo che come l'acqua su la foglia di loto o come il seme di senape sulla punta di un ago, non si attacca al piacere dei sensi — quello io chiamo Brahmana. (625)

Chiunque si astiene dall' offendere esseri viventi, sia deboli, sia forti, si astiene dall' uccidere e non è causa di uccisione — quello io chiamo Brahmana.

Quegli che non desiderio di questo mondo nè del futuro e che è senza desiderio e libero — quello io chiamo Brahmana. (634)

Non per nascita si è o non si è Brahmana. Per le opere si è Brahmana; per le opere non si è Brahmana. (650)

Per un animo nobile la fine del corpo è piacere. Questo è l'opposto di quel che dicono i saggi del mondo. (761)

Quel che i pazzi chiamano piacere, è pena per un animo nobile e quel che i pazzi chiamano pena è piacere per un animo nobile. Ecco ciò che è difficile ad intendersi e dove l'ignorante si confonde. (762)

Chi se non il nobile merita il bene inteso stato del Nirvana? Chi questo ha compreso, quegli, libero dalle passioni, si estingue completamente. (765)

* * *

L'uomo attaccato al corpo, coperto di peccati, caduto nella delusione, un tal uomo è lungi dalla libera-

zione; poichè non è facile abbandonare il piacere dei sensi. (772)

Quelli che sono avidi, affascinati dal piacere dei sensi, che sono avari e sulla brutta via, — si lamentano se colpiti dai mali, dicendo: che sarà di noi quando la morte ci porterà via? (774)

Impàri perciò l'uomo. E quel ch'egli ha conosciuto esser brutto nel mondo, se ne tenga lontano; poichè breve è la vita, dice il saggio. (775)

Io vedo nel mondo questa razza tremante data al desiderio di esistenza; sono sciagurati che si lamentano in bocca alla morte e non lasciano di desiderare nuove esistenze. (776)

Guardali questi tremanti nel loro egoismo, come pesci in un torrente quasi asciutto. Vedendo questo, sciogliti dall'egoismo e da ogni attaccamento alle esistenze. (777)

Avendo compreso non esser l'ego che nome e forma (1) traversa il torrente (2), non t'imbrattar le mani afferrando; cavati il dardo delle passioni e va coraggioso, senza desiderar nè questo mondo nè l'altro. (779)

* * *

Finchè, rinchiuso in sistemi filosofici, dicendo: « questo è eccellente », tu lo considererai come la cosa più alta del mondo, e tutto ciò che ne differisce dirai cattivo, — tu non avrai sorpassato il disputare. (796)

---

(1) *Nama rupa*, vedi pag. 63.
(2) Vedi N. 85.

Perciò il monaco non si faccia dipendente da quel che si vede, si ode o si pensa, nè da opere meritorie. (798)

Come la goccia d'acqua non si attacca al fiore di loto, come l'acqua non bagna il loto, così il Muni (monaco) non si affezioni a nulla; e cioè a ciò che si vede, si ode o si pensa. (812)

Questo io dico e dichiaro: dopo aver investigato, non trovo nulla nelle dottrine che uno quale io mi sono, abbraccerebbe; e scoprendo miseria nei sistemi filosofici, senza adottarne alcuno, cercando la verità, io vidi la pace interna. (837)

Quegli che si pensa eguale agli altri, o distinto, o inferiore, egli per questo stesso motivo, disputa; ma quegli che è immobile riguardo a quelle tre condizioni, per lui le nozioni *eguale* e *distinto* non esistono. (842)

Il Brahmana pel quale le nozioni *eguale* o *differente* non esistono, direbbe egli: « questo è vero »? O con chi entrerebbe egli in disputa dicendo: « questo è falso »? (843)

Avendo lasciato la sua casa, errando senza tetto, non facendo conoscenze per i villaggi, libero da passioni, non desiderando alcuna esistenza futura, il Muni (monaco) non entri in questione con gli uomini. (844)

Alcuni che sono considerati saggi in questo mondo, dicono che la cosa principale è la purificazione detta *yakkha* (le opere?); ma altri dicono *samaya* (annichilazione); il saggio dice che l'altissima purità consiste

in *anupâdisesa* (quando non rimane alcuno dei cinque legami) (1). (876)

Avendo abbandonato le sue antiche passioni, senza contrarne delle nuove, non seguendo i proprii desiderii nè parteggiando per dogmi, il saggio, libero da sistemi filosofici, non si attacca al mondo nè lo biasima. (913)

Sciolto da ogni sistema e da tutto cio che è stato visto, udito o pensato, egli è un Muni che ha deposto il suo carico ed è libero, non appartenente al tempo (eppure) non morto, non desiderante alcuna cosa. Così disse Bhagavat (il Buddha). (914)

Sia il monaco meditativo, non pregante, si astenga da mala condotta, non sia indolente; il monaco viva nella sua quieta dimora. (925)

* * *

Da quello che nella mano stringe un bastone nasce la paura. Guarda gli uomini come si uccidono l'un l'altro; io dirò del cordoglio come io lo conobbi. (935)

Vedendo gli uomini lottare come pesci in uno stagno con poca acqua, vedendoli l'uno impedito dall'altro, lo spavento venne sopra di me. (936)

Il mondo è del tutto insustanziale, i suoi cardini sono scossi; desiderando per me una casa non ne trovai una disabitata. (937)

Ma avendo alla fine veduto tutti i viventi l'uno esser d'impedimento all'altro, disgusto nacque in me; allora io vidi in questo mondo un dardo difficile ad esser veduto, infitto nel cuore. (938)

---

(1) Vedi la nota a pag. 62.

Quegli che porta in sè quel dardo, fugge per tutto il mondo: ma avendo estratto quel dardo, egli non fuggirà; ma siederà tranquillo. (939)

Ei si va dietro a molti affari; ciò che è legato nel mondo egli (il Muni) non cerchi di scioglierlo; avendo completamento distrutto il desiderio, impari il suo proprio Nirvana. (940)

Quegli che ha volto il suo cuore al Nirvana, vinca la sonnolenza, l'infingardaggine e la pigrizia non si accompagni con l'indolenza e non si abbandoni a vana superbia. (942)

* * *

Solo, o Sakka (1), e senza conforto io non saprò traversare il gran torrente — così diceva il venerabile Upasîva; — dimmi tu un oggetto, o tu onniveggente per mezzo del quale possa esser traversato quel torrente. (1068)

— Meditando sulla Nonesistenza, con mente ben ben raccolta, o Upasîva (così disse Bhagavat (il Buddha), fisso nel pensiero: « nulla esiste », tu traverserai il torrente. Avendo abbandonato i piaceri dei sensi, respingendo i dubbi, tu mirerai giorno e notte il Nirvana. (1069)

Upasîva: — Quegli di cui la passione pel piacere dei sensi è estinta, rivolto alla Nonesistenza, dopo aver abbandonato ogni altra cosa e per mezzo della conoscenza essendo libero nella più alta delle liberazioni — rimarrà egli così senza procedere oltre. (1070)

---

(1) Sakka = Sakya. Nome di famiglia di Gotamo Buddha.

Bhagavat (1): — Quegli di cui la passione pel piacere dei sensi è estinta, rivolto alla Nonesistenza, dopo aver abbandonato ogni altra cosa e, per mezzo della conoscenza, essendo libero nella più alta delle liberazioni — rimarrà così, senza procedere oltre. (1071)

Upasîva: — Se egli rimane così senza procedere oltre per una moltitudine di anni — o tu onniveggente — e se egli così diviene tranquillo e libero, vi sarà coscienza in tale stato? (1072)

Bhagavat: — Come una fiamma soffiata via dalla violenza del vento, va e non può più esser riconosciuta come esistente, così anche il Muni, libero di nome e forma, scomparisce e non può esser riconosciuto come esistente. (1073)

Upasîva: — E' egli soltanto scomparso, o non esiste più del tutto?, oppure è (semplicemente) libero per sempre dal male? Spiega a me completamente questa cosa, o Muni, poichè un tal mistero (*Dhamma*) è ben noto a te. (1074)

Bhagavat: — Per colui che è scomparso non vi è forma, o Upasiva (così disse Bhagavat); ciò per cui si dice *egli è*, non esiste più per lui; quando tutte le cose sono state tagliate via, anche ogni genere di disputa è tagliata via. (1075)

* * *

Tutti questi Samana e Brahmana, o Nanda (così disse Bhagavat) (2) dicono che la purità viene dai sistemi filosofici e dalla tradizione e dalla virtù e dalle opere

---

(1) Il Buddha.
(2) Il Buddha.

buone e in tanti altri modi; ma, nel modo come essi vivono in questo mondo, non si libereranno dalla nascita e dalla vecchiaia; questo dico io. (1079)

Tu con la mente ben raccolta, considera il mondo come vuoto; avendo distrutto il concetto dell'*io*, potrai sorpassare la morte. Il Re della morte non vedrà colui che così considera il mondo. (1118)

Gotamo insegnò a me il Dhamma (religione) instan-staneo, immediato, la distruzione del desiderio, libero dalla miseria, che non ha l'eguale al mondo. (1140)

Fede e gioja, cuore e pensiero mi chiamano verso la dottrina di Gotamo. (1142)

Io raggiungerò certamente l'insuperabile, l'immutabile (Nirvana) che non ha pari nell'universo. In quello non vi sarà più il dubbio per me. Ecco: la mia mente è emancipata. (1148)

Alcune poesie.

Questi saggi di poesia buddhistica sono tratti dal *Canzoniere dei monaci e delle monache di Gotamo Buddha* tradotto in tedesco da K. E. Neumann (Hofmann & C°, Berlin, 1899). Il Canzoniere, come i discorsi, fa parte del Canone buddhistico e si distingue da questi per un sentimento molto più soggettivo che lo rende più interessante dal lato poetico e psicologico; ma che lo mette (almeno secondo il mio parere) alquanto al disotto della serenità quasi sovrumana dei discorsi.

Noi ritroviamo in queste poesie la lotta interna tra l'ideale ascetico e la natura; sebbene questa sia sempre rappresentata come domata e vinta. Lotta che, con i suoi sconforti, le sue illusioni e le sue speranze, le riavvicina stranamente ai nostri tempi; tanto da riscontrarvi, non di rado, pensieri somigliantissimi fino alla parola, a quelli dei più grandi poeti del secolo XIX; e, in questo senso sono più adatte dei Discorsi ad iniziare il lettore ad un intendimento del Buddhismo.

Da nessun'altra fonte, credo io, potrà ricavarsi, come da queste poesie, la prova dello straordinario fascino che dovette emanare dalla parola del Buddha.

Le conversioni fulminee che, da un estremo dolore riescono alla calma suprema ove il senso stesso della vita si annega, dovettero essere frequentissime. A me duole di non presentare un maggior numero di traduzioni; ma la difficoltà di rimaner fedeli al testo (specialmente trattandosi di traduzione di traduzione) mi hanno persuaso a limitarmi a queste.

A tal proposito faccio notare ch'io ho seguito la traduzione del Neumann, spesso quasi alla lettera; e che il Neumann, per giudizio di buoni conoscitori della lingua Pahli, è stato fedelissimo all'originale.

* * *

Dalla prefazione del Neumann tolgo quanto segue:

« Anche delle canzoni ci sono giunti solo frammenti, singole strofe che dal Maestro o dai principali discepoli furono pronunziate quà o là sotto l'inspirazione dei luoghi. Queste strofe, con grande cura raccolte e conservate vivente ancora Gotamo e subito dopo la sua morte semplicemente fissate, furono poi messe insieme dagli ordinatori dei testi, secondo uno schema esterno ed arbitrario ».

Dal Canzoniere dei Monaci.

I.

Lago tranquillo
tra roccie ascoso,
lieto ritrovo di scimmie e camosci,
d'azzurri fiori stellati cosparso,
quale delizia
tu sei per me!

II.

Perduto dietro i piaceri, all' amore
di giorno in giorno più vicino a morte,
va cieco l'uomo sospinto dai sensi
e di Rinunzia la bellezza ignora.

III.

Sugli alti monti, solitario il trovi (1)
dove l'alloro e il balsamo fioriscono,
tra i giogi dove il cacciator s'inerpica,
su le più alte e dirupate cime.

IV.

Nel mondo pazzo, o Vita
più non saprai tirarmi.
Le porte io l'ho ben chiuse;
sputato il male ho tutto.
Fin dalle sue radici ho vinto il mondo.

V.

D'unguenti e perle e d'oro
fui stanco alfine; io l'ho gittati via.
Il triplice sapere (2)
raggiunsi e del Maestro
l'alta parola oggi si adempie in me.

VI.

Andata e già; passò la gioventù;
a nuove forme l'esser mio si appresta.

---

(1) Parla del Discepolo novello.
(2) La vanità dolorosa del Nascere, Passare e Morire. (Vedi pag. 58 e seg.).

Son sempre qui e sempre quello io sono;
ma penso pur che un dì ben altro io fui.

VII.

Presso l'albero frondoso (1)
nuovamente rifiorito
volsi un dì per un istante
a Lui serio il mio pensier.
Trenta età di questo mondo (2)
volte son da quell' istante;
e quel serio e sol momento
oggi ha vinto il sogno in me.

VIII.

La grotta trema al rimbombo dei tuoni,
ardon le cime dal fulmin percosse;
ma nella grotta calmo un santo medita
del Saggio senza ugual, filiale immagine.

IX.

Chi sempre aggiorna dall' oggi al domani
quel che nell'oggi s'avverava in fatto,
dall' alte cime precipita in basso
e del rimorso presto assaggia il fiele.
All' opra sola sia rivolto il cuore
e lascia al vento le vane parole.
Ben sa discernere il parlar dall' opera
chi, della vita esperto, ha desti gli occhi.

---

(1) *Ficus religiosa;* l'albero sacro. (V. p. 141).
(2) Una «età del mondo» comprende migliaia di milioni di anni.

Oh come dolce e sereno è l'estinguersi
mirando là dove il Santo ci addita;
là dove colpa e dolor si dissolvono,
là dove ha fine ogni miseria umana.

X (1).

Io vidi il vecchio stanco e vidi il triste infermo;
io vidi il morto immobil, senza luce, gelido.
Dal mondo allor fuggito sono a mendicare
d'ogni lusinga sua vincendo il triste inganno.

XI.

Tutto nel mondo è vano e tutto ha fine;
tutto nel tempo si corrompe e muore.
Nasce contesto in parti un tutto e in breve
si scioglie e perde nell' eternità.
Io la conobbi già questa tristezza
e l'esistenza più non mi lusinga.
La foga del desìo più non mi turba;
l' ardor dei vani sogni è spento in me.

XII.

Simile a Brahma è quei
che con sguardo fulmineo
tutte del mondo le infinite forme
nella sua mente vede.
Ma santo è quei che, desto,
quasi per forza magica
fin degli Dei l'insuperata gloria
sorger vede e morire.

---

(1) Cfr. p. 145.

XIII.

Salve Signor benefico,
salve Vittorioso;
o Tu che la grand' opera
di Libertade annunzi.
Per infiniti secoli
il mortal corpo ho amato;
ora, non più! Dell'ultimo
corpo mi spoglio alfine.
Morte non più nè vita;
senza ritorno io vado.

XIV.

Nel cieco mondo a lungo errai;
errai, perduto ogni sentier.
Il sacro Ver io non vedea,
io vano e stupido mortal.
Ma combattei e vinsi alfine;
alfin cessato è il lungo errar.
Di vita il giro in me finii,
giammai quaggiù ritornerò.

XV.

Lungi da rio piacere,
lungi da ria lusinga,
ho rinunziato in fede;
ho vinto il male.
Desìo non ho di morte,
desìo non ho di vita;
tranquillo attendo l'ora,
del mondo esperto.

XVI.

Scivolando una scimmietta
pian pianino alla capanna
dalle cinque porte picchia; (1)
poi la scuote e vuole entrar.
Alto là, scimmia! Bandita
sei da questa casa. Via!
E' passato il tempo tuo;
picchiar puoi, ma entrar, non più.

XVII.

Penso alla morte senza alcun timore
guardo la vita senza alcun desìo.
Vo logorando paziente il corpo,
ben desto alfin, dell' esistenza esperto.

XVIII.

La morte incalza e stringe il mondo;
trascina il tempo ogni mortale.
Sete di vita affanna il core
e del desìo la fiamma avvampa.
La morte incalza e stringe il mondo;
trascina il tempo ogni mortale
Oh vita, eternamente misera!
come un mendico inferma e cupida!
Vorace incendio
tutti ne strugge;
cure affannose
fino alta morte!
Qual forza mai

---

(1) Il corpo coi suoi cinque sensi.

resister può?
Dove fuggire?
Fuggir non val.
  In bene adopra
la poca vita
che ancor ti resta.
Di giorno in giorno,
di notte in notte
il tempo tuo
più breve egli è.
  O che t'adopri
o che tu stia,
o che fatichi
o in ozio sia,
l'estremo istante
più s'avvicina.
Ignota è l'ora
ma certa ell'è.

XIX.

Senza forza e senza ardire
ridestarti non potrai
dall'inganno della vita
all'eterna libertà.

XX.

(*Frammenti*).

Quando sarà che in solitaria grotta
dimorerò tranquillo e d'ogni cosa
tutta vedrò la vanità infinita?
Saprò giungere a tanto?
Sarammi un dì concesso?
  Quando sarà che, avvolto in rozzi cenci,
dimentico di me, del mondo intiero,

morto al desìo, all'odio, all'illusione
vivrò felice sul pendìo d'un monte?
Quando sarà che i legami di vita
che, come le liane, a me s'avvincono
potrò tagliar con la spada del saggio?
saprò giungere a tanto?
sarammi un dì concesso?
Quando sarò tra somiglianti cuori
in un grande pensier tutto raccolto
guida dei forti all'ultima salute?
Sarammi un dì concesso?
Quando sarà che un tal pensier felice
non fame o sete e non malinconia,
non pioggia o vento e mosche e vespe e serpi
da me sapranno scuotere?
Sarammi un dì concesso?
Quando le quattro Verità sublimi
al mondo ascose, alfin con puro cuore
e mente lucida saprò comprendere?
saprò giungere a tanto?
Quando sarò come elefante in guerra
distruggitor d'ogni vana lusinga,
vinta l'illusïon della bellezza,
al sacro Ver fedele?
sarammi un dì concesso?
Già molt'anni, o mio cor, così pregasti:
« non più la casa! via di quà; fuggiamo »
Ed or son qui, solingo penitente;
dimmi perchè non vuoi
mio cor, darmi riposo?
Non m'hai sovente, mio core, ammonito:
« sui monti là dove gli augelli annidano
e coi lor gridi ai tuoni in ciel rispondono
dolce sarà il tuo meditar profondo »?

Ho rinunziato ai miei, ai cari amici,
all'amore, ai piaceri, al mondo intero,
da te sospinto per austere vie;
e non sei pago ancora?
Ben disse il Saggio, l'Ottimo fra gli uomini
guida e maestro della greggia umana:
« mobile e vano è il cor; simile a scimmia;
e niun vittoria avrà, se lui non doma ».
Hai seminato un dì; hai visto il fiore;
ed or vorresti alle radici abbattermi?
Tu vedi ben s'io ti conosco o cuore
che della mia tristezza arma ti fai.
Or comandar vogl'io, solo signore.
Del poco a me concesso io pago sia;
e tu seguirmi, obbedir mi dovrai
come elefante al domator si piega.
O vano e furbo civettuol, t'accheta!
Io non vò udirti più; tu gridi invano.
Cessato è il tuo poter. Qual su le cime
ardito va e s'inerpica il camoscio,
così tu ancor, dimentico del mondo,
sarai felice, o cor, su l'alte cime
vittorïoso e santo.

XXI.

Come dormire in così dolce notte
tutta splendente di gioconde stelle?
Alla veglia m'invita e al meditare
sì caro al saggio che il saper desìa.

XXII.

Sempre mite il tuo parlare
sempre tal che allieti il core;

senza fiele nè rancore
muova l' animo ad amar.
Sempre dolce il tuo parlare
che nol segua altrui lamento
nè il tuo stesso pentimento;
tale è il giusto conversar.

XXIII.

Come la madre con amor
al seno stringe il suo figliuol,
così l'intiero mondo amar
dobbiamo noi di vero cuor.

XXIV.

Spenta per sempre la fiamma di vita
l'opra che il Vittorioso (1) inizia, è chiusa.
Da le sciocche lusinghe ho torto il guardo
dell' esistenza esausta è la sorgente.
Perchè, lontano dal mio tetto errando,
verso il deserto abbia rivolto i passi,
oggi conosco, oggi comprendo appieno;
oggi ch'ogni legame è sciolto e infranto.

XXV.

Ricco il mantello sugli omeri avvolto,
sul mio elefante, superbo traeva
per la città verso la porta, un giorno.
Ma quando a sera disceso ne fui,
disgusto, orrore, improvviso m'assalse;
ed io, sì vano fino allor, sì stolto,
salvo mi vidi, ogni illusion dispersa.

(1) Il Buddha.

Dal Canzoniere delle Monache.

I.

« " Dolce Giva ", tu piangendo
vai chiamando per la selva.
Sono ottantaquattromila
Ubbirì: " Giva " chiamate
quì già morte e sotterrate.
Per qual " Giva " piangi tu?
All' istante fu sanata
la ferita del mio cuore.
Il dolor d'una figliuola
m'ha guarita dal dolor.
Oggi nulla più mi turba
chè la vita è spenta in me.
Tu, Signor, sei il mio rifugio
il tuo verbo io seguo alfin.

II.

Questo caduco, fetido
inerte corpo nostro,
Nanda, tu bene osservalo
e, dal ribrezzo, assurgere
in sè tutto raccolto
il cuore al ben potrà.
Quel che i mortali fuggono
tu cerca; il vano sogno

dell' io respingi, scaccialo
e, fatta pura e intrepida,
ogni desìo di vita
in te si spegnerà.

III.

(*Un Brahmino*)

I figliuoli hai tu perduto,
infelice e gli hai sepolti.
Io t' ho vista giorno e notte
sempre in pianto da quel dì.
Son sotterra tutti e sette
o Brahmina i tuoi figliuoli.
Di', Vasistha, come dunque
oggi tu non piangi più?

(*Vasistha*)

Già figliuoli a cento a cento
come noi nati mortali
noi li abbiam messi sotterra
mille volte ed io e tu.
Or che ho visto la vittoria
su la vita e su la morte
non sospiro più nè piango;
ogni affanno disparì.

(*il Brahmino*)

Incredibili parole
o Vasistha son le tue.
Dimmi: chi t' ha illuminata?
chi tai sensi t'inspirò?

(*Vasistha*)

Egli fu; Egli, il Maestro.
Presso il Borgo Mithilaa
Egli annunzia a tutto il mondo
come cessi ogni dolor.
Dalla bocca dell' Eroe
ascoltato ho la parola.
L'ho compresa e pei figliuoli
io cessai di sospirar.

(*il Brahmino*)

A lui voglio andare anch' io,
al Maestro in Mithilaa.
Ei saprà forse guarire
la miseria del mio cor.

IV.

Riposa in questo santo asil
avvolta in religioso vel.
Amor di vita estinto è in cor;
l'antica fiamma, spenta alfin.

V.

Io mendicando andava
poggiata al mio bastone;
tremante trascinava
il corpo mio così.
Un giorno caddi a terra
e tutta la miseria

del corpo vidi allora;
da quell' istante il cuore
santo e felice fu.

VI.

Ogni ombra triste alfin svanì.
O bella Luna su nel ciel,
serena sei come il mio cor.
Oh dolce, oh cara povertà!

VII.

Varca il torrente intrepida
del nascere e morire.
Sia questa vita l'ultima,
l'ultima morte ancor.

VIII.

Al plenilunio alla novella luna
ed ai suoi quarti attenta, il sacerdote
io seguitava, fedele nei riti,
bramando il cielo e il favor degli Dei.
Oggi mi basta, mendicato, un pane;
cadder le chiome ed in meschine vesti
io più non cerco il favor degli Dei.
Ogni miseria dal mio cor disparve.

IX.

Vana e superba
inebbrïata
di mia bellezza;
tal fui un dì.
Giovane ardente
di tristi amori,

le sagge amiche
godea sprezzar.
  Io l'adornava
questo mio corpo
dolce veleno ai miseri;
  e nella rete
di rio piacere
io gli adescava, io lubrica.
  Danze e giuochi
canti e scherzi
davan facile promessa
di secrete voluttà.
  Dotta nell'arti
tristi feminee
dei molti vinti
tra me ridea.

Ed oggi un pane io mendico;
le chiome a terra caddero
e nel deserto libera,
seggo beata in cor.
E nulla a sè più legami;
nè degli Dei nè d'uomini
servaggio a terra inchinami
poi che spento è il desir.

X.

Là nel bosco sereno
che di Givako ha il nome
dove fiorisce il Mango, asceta errava
la giovinetta Subha. A lei d'incontro
si fe' un perverso a serrarle la via;
e Subha a lui s'indirizzò dicendo:

«che mal ti feci o amico
perchè la via mi nieghi?

Asceta son; con uomini
non lice il conversar.
  Già nell'Ordin severo
io a lottare appresi;
seguo la via purissima;
che chiedi tu da me?
  Serena io son, tu fosco;
calma son io, tu ardente;
è l'alma mia già libera;
che chiedi tu da me? ».

(*Il perverso*)

  « Sì bella sei, sì pura;
a che si dura vita?
gitta quei panni miseri;
vieni; sarem felici
          nel bel giardino.
Non senti tu i profumi?
Son gli alberi ed i fiori
tutti che a noi l'inviano.
Vieni; sarem felici
          nel bel giardino.
  Tutta la selva suona
al vento e a entrar ne invita;
qual puoi delizia attendere
dal tuo solingo errar?
  Dove han le fiere il nido
e l'elefante infuria
vuoi tu, sola, i pericoli
d'una selva affrontar?
  Tu sei come la statua
d'oro di luminosa
Dea; ma seta fulgida
più bella ti farà.

Felice ai piedi tuoi
sarò se cedi alfine;
più cara a me d'ogni essere,
tu che sì mesta guardi.
Se il mio pregare ascolti
tu regnerai felice
nella mia casa e, vigile,
ognun t'ubbidirà.
Vesti superbe ed oro,
perle, corone e fiori,
e prezïosi balsami,
tutto a te vo' donar.
Di molle e bianco lino
tu salirai il superbo
mio talamo ch' esala
di sandalo il profumo.
Qui come un fresco loto
da rozza man strappato,
tu, in questa solitudine,
appassirai così ».

(*Subha*)

« Che parli tu di gloria e di splendori?
la putredine cova
in questo corpo labile.
Tu lo miri, ed ahimè, l'occhio n'hai cieco ».

(*Il perverso*)

« Qual timida gazzella
tu mi guardi; io negli occhi
ti guardo e tutto accendersi
sento d'amore il cor.
Come il fiore del loto
è bello il volto tuo;
ti guardo e tutto accendersi
sento d'affetto il cor:

Dimenticar potrei
le ciglia e le pupille
che tanto miti splendono
che tanto mi ferir? ».

(*Subha*)

« Tu vuoi passar dov'è negato il passo;
chiedi la Luna e speri
varcare il Meru altissimo
tu che del Santo la figliuola brami.
Ma più non ha per me lusinghe il mondo;
siccome erbe maligne
estirpate e schiacciatele
ad una ad una io l'ho, e il fusto e il seme.
Vane lusinghe! come un tizzo ardente
io l'ho gittate via.
Maligne erbe mortifere!
io tutte le ho schiacciate, e il fusto e il seme.
Quella che nulla apprese e nulla vide,
che del Maestro il sacro
parlar non seppe intendere,
quella tu puoi tentar che nulla apprese.
Ma desta io sono alfine; in biasmo o lode.
in gioja o dolor, desta.
« Ciò che nasce distruggesi »
compreso io l'ho, nè più si lega il cuore.
Del Vincitore la sacra dottrina
ben nota è a me; la seguo
per otto vie purissime
e in questa selva, serena riposo.
Io vidi e conosciuta io l'ho la casa
mortal che il cuore alberga:
d'elementi mirabile
congerie insieme, con arte, raccolta.
Ma d'ogni parte l'edifizio trema,

d'ogni parte ruina;
tra le macerie, o misero,
vuoi tu celar, vuoi tu fidare il core?
  Tal questo corpo, ammasso d'elementi
si compone e s'avviva;
poi si distrugge e annientasi.
Dove celar, dove fidare il cuore?
  Come un'ímago, dall'acque e dai venti
sozza e corrosa cade,
tal deve il corpo putrido
disfarsi, ahimè, quest'idol degli umani.
  E tu che alla menzogna credi e ammiri
l'albero d'or del sogno,
tu, cieco, una pupàttola
scambi per cosa vera e preghi e adori!
  E quest'occhio — siccome un chiodo infisso
dentro l'occhiaja, intriso
di muco e sangue e lacrime,
complicato qual'è, che cosa è mai? »
  Lo strappò fuori la bella fanciulla;
nè si pentì. Poi disse:
« eccoti l'occhio; prendilo »:
e con la propria man l'offerse al giovane.
  Inorridiva il giovane e, già vinto,
piangendo a lei rispose:
« Oh, tu santa, perdonami!
mai più risplenderà quest'occhio azzurro!
  Della mia colpa castigo tremendo;
carboni ardenti in mano
io strinsi e orrenda vipera;
oh risanar potessi e perdonarmi! ».
  E Subha, pura e redenta s'avvia
là dove il Buddha ha sede.
Giunse, lo vide e, fulgido,
a splender ritornò l'occhio lucente.

XI.

Un dì siedevo sola in riva al fiume
e, i piè lavando nella sua corrente,
io posi mente al trapassar dell' acque
e al lor continuo scomparir lontano.
Il cor frenai allor, ferma e sicura,
come si frena un focoso destriero.
Ed, a notte, rientrata a la mia cella,
presi la lampada, trovai il giaciglio
e sovra a quello a riposar mi posi.
Poi, con lo spillo, trassi giù il lucignolo
e come il lume vidi lento spegnersi,
così l'illusion si spense in me.

XII.

E se pur debol donna son
affranta e curva dall' età,
pellegrinando anche oggi andrò
sull'alto monte io salirò.
Del manto là mi vo' spogliar;
la brocca a lato mi sarà (1).
Sul monte io salgo lieta in cor,
fuor della nebbia al ciel seren.

XIII.

Per cinque lustri, misera,
vagato ho senza tetto;
senza trovar riposo,
sempre turbato il cor.
Pigra, svogliata, debole
nella tristezza mia,

---

(1) La ciotola per raccogliere il cibo è, insieme all'abito, il segno sacro dell'Ordine.

a un tratto io mi destai
a disusato ardir.
E vinsi; e lieta e libera
il mio soffrir disparve;
ogni legame ruppesi
come il Maestro vuol.
Or sette notti conta
la pace del mio cuor.

XIV.

Per la quarta e quinta volta
io fuggia lontan dal chiostro;
pien d'affanno, senza fede,
sotto il dubbio oppresso il core.
Ed un giorno una sorella
io pregai del suo sapere;
ella i passi miei diresse
sulla via di verità.
E la verità rilusse
nel suo quadruplo splendore (1)
e l'ottemplice sua via
che ne guida al sommo fine.
La parola accolsi in petto
obbediente al suo volere;
ed a sera il giro io vidi
del rinascere e morire.
Poi nel mezzo della notte
luce interna m' irradiò
e al levar del nuovo Sole
notte e dubbio disparì.

XV.

Fino a Benares giunto era il mio nome

---

(1) Le Quattro Sacre Verità. (V. p. 61).

poi che per oro, vile, io mi vendea.
Ed un mercante m'allettò con gemme
e più che gemma preziosa m'avea.
Ma nausea sorse in me di tal bellezza;
e rinunziando a tutto, oh — dissi — al mondo
mai più, nascendo e rinascendo, io torni!
Tre Verità io chiaramente or vedo; (1)
Trovato ho quello che il Santo comanda.

---

(1) Che la vita è legata alla triplice vanità dolorosa del Nascere, Passare e Morire. (Vedi p. 27 seg).

Tre discorsi di Gotamo Buddha.

Preambolo.

Due parole sulla forma e sulla prolissità della letteratura buddhistica in generale e dei « discorsi di Gotamo Buddha » in particolare. In questi specialmente ritroviamo una forma ben determinata ed un ordine così simmetrico nello svolgimento del pensiero che a noi occidentali può riuscire, a primo aspetto, non che strano, noioso in alto grado. Tuttavia accade in questa come in tante altre cose: l'ignoranza dello scopo a cui tali discorsi son destinati ed il ricercarvi quel genere di impressioni che più o meno siamo avvezzi a ritrovare in un libro, ci impedisce di riceverne quell'effetto pel quale sono stati composti. Essi sono destinati alla recitazione avanti ad una moltitudine e non alla lettura di un solo individuo il quale possa a suo piacere interrompere, fermarsi a meditare o anche tornare a scorrere il già letto.

Come un gran fiume placido e maestoso, questi discorsi passano dinanzi alla nostra mente; e basterà che essa si taccia e fissi l'attenzione su quel tranquillo ma sicuro procedere del pensiero, perchè l'animo ne riceva tutto il beneficio.

Poichè non si tratta già solo d'intendere, di comprendere, nel senso puramente intellettuale. Lo scopo di questi Discorsi è religioso sopratutto e solo indirettamente filosofico; e da tutto quello che ho detto nello studio precedente, parmi che il lettore debba aver ben chiaro il senso che, nel Buddhismo specialmente, si conviene a queste due parole: religiosità e filosofia.

Finchè l'uomo si muove e vive in questa vita, anche se egli tenda con tutto il suo cuore ad una soluzione religiosa così ineffabile come è quella predicata dal Buddhismo, egli ha bisogno di tradurre, per quanto si può, in pensieri, i suoi sentimenti e le sue aspirazioni; ha bisogno, come ho già detto nello studio, di un sistema qualunque filosofico anche se, come appunto nel Buddhismo, egli si renda ben conto che questo sistema non è che un povero mezzo, in conclusione vano anch' esso, ma che gli serve mirabilmente allo scopo, fintantochè egli resta ancora ingannato dal velo di Maya, pur sentendone tutta la vanità. Così talvolta sognando, noi stessi siamo ben consci e ci diciamo d'esser chiusi in un sogno e, con ogni potere, ci sforziamo di strapparci da quella illusione. Tale è il senso del paragone della zattera « che serve al trapassar del torrente e non ad esser conservata » e che il lettore troverà appresso, nella Parabola del Serpente. E' questo un vanto proprio delle regioni indiane, tanto del Buddhismo, come del Brahmanismo; quello cioè di estendere il concetto di fenomenalità, ossia « apparenza » non solo al mondo fisico ed anche psichico (individualità) ma perfino ai dogmi stessi della religione. Ciò che la religione insegna è vero finchè l'uomo è chiuso nel sogno della sua esistenza personale; ma, vinta questa forma, anche quei dogmi pèrdono ogni significato e cadono come tutto il resto. Conseguentemente i « Discorsi del Buddha » hanno una importanza principal-

mente religiosa e solo indirettamente filosofica. Le verità che essi annunziano non hanno la pretesa di sollevarsi al di là della conoscenza umana; l'effetto cui essi mirano è soltanto quello di sedare le passioni e il turbamento dei pensieri e della fantasia dietro ai quali noi ci perdiamo « immagini di ben, seguendo, false ». Come il vento dissipa la nebbia che incombeva sul lago e questo risplende limpido alla luce del sole; così, calmato dal placido ragionare del Buddha, cessa intorno all'animo lo strepito di questa nostra vana esistenza e la possibilità di nuovi destini si annunzia da prima confusa, poi sempre più luminosa.

In questo genere di esperienze non è solo la parola quella che ci serve; ma tocchiamo anzi un punto in cui la parola e il pensiero stesso col suo passare e ripassare avanti alla mente, finisce per rassomigliare in un certo senso, più alla musica che al pensare. Dico « in un certo senso » perchè qui non si cerca già come nella vera musica l'espressione di umani sentimenti e passioni; ma piuttosto il contrario e cioè il farli tacere. Lo squillar lento di una campana col suo replicato sorgere e ricader nel mistero del silenzio, non basta esso talvolta ad evocare in noi questa intima calma, nella quale poi si manifestano affetti o sentimenti sôrti da un profondo che noi stessi ignoriamo? Forse qualcuno griderà all'ipnotismo e correrà con la mente a quel lungo salmeggiare o a quell'incessante ripetere di monotone formule come ce ne dà un esempio la Chiesa cattolica. Se non chè il segreto di queste pratiche a me sembra aver radice in quello stesso bisogno di quiete e di oblìo degli umani turbamenti, affinchè nuovi e più profondi impulsi possano farsi noti nella nostra coscienza.

Nel discorso 119° troviamo espressamente dichiarata in questo senso l'efficacia non solo della medita-

zione, ma anche di quel metodico porre in tregua ogni agitazione, ogni movimento interno e del pensiero, con mezzi tutti esterni, come l'immobilità, la respirazione ritmica ed uguale e il fissare l'attenzione sopra un pensiero determinato. E « mentre egli [l'asceta] perdura « così con zelo instancabile, con serio proposito, scom- « paiono da lui gli abituali ricordi; e poichè sono « scomparsi l'intimo del cuore divien saldo, si tranquil- « lizza, si raccoglie con fortezza. E il monaco, lontano « dai desiderî e da profane cose, risorgente nella beata « serenità, si ferma nella santità della prima contem- « plazione, ecc. ».

Così la quiete del corpo e del pensiero, dispongono alla contemplazione e questa, alla sua volta, al finale dissolvimento dell' illusione della esistenza Quella quiete, e perciò le stesse contemplazioni non hanno, pel Buddhismo, un significato positivo; ma solo quello di mezzo che, allontanando ogni richiamo alla vita del tempo, predispone a quella « sacra libertà » la quale, è la porta che conduce all'ultima mèta, « il dissolversi dell'illusione ».

Certo qui la cosa è personale; se dopo aver tolta la polvere si discopra un marmo prezioso o un povero legno, ciò non dipende da chi soffiò sulla polvere. Questo, per così dire, spazzamento della mondanità, non è che un lavoro negativo e preparatorio, ma necessario. Tuttavia non è cosa indifferente se il modo adoprato consista in una mera operazione quasi meccanica come il continuo ripetere parole spesso non pur anco intese, o (come nel caso di questi Discorsi) nel calmo succedersi di pensieri ben concatenati i quali a poco a poco si sollevano non di rado ad altezze sublimi, e lasciano nell' animo l'impronta di una grandezza che non è più umana.

Se nel meccanico ripetersi di formule spesso pura-

mente sillabiche non troviamo che un possibile preparativo alla quiete, in questi Discorsi la conclusione si offre da sè medesima spontaneamente dopo il quietivo. Il simmetrico riprodursi di intieri periodi con un ordine al quale giammai la passione porta il minimo turbamento, mentre per altro si discutono i più sostanziali problemi della vita, solleva per sè stesso lo spirito ad una solenne chiarezza e ci dispone senz'altro a sentir tutta la forza di affermazioni che, nello stato di normale mediocrità dello spirito, posson sembrare follìe.

Non è forse lo scopo della forma artistica, per es. nel verseggiare, quello appunto di innalzare lo spirito ad un grado anormale di sensibilità e di comprensione conveniente a quel che si vuole esprimere?

> Era già l'ora che volge il desìo
> Ai naviganti e intenerisce il core ecc.

chi non sa che, al sentir questi versi maravigliosi, gran parte della commozione che subito ci sorprende, nasce dal ritmo e dal suono stesso delle parole, chi sa mai perchè, così somiglianti al sentimento che esprimono? Si tolga una sillaba, si scambi il posto di due parole e l'effetto sarà distrutto:

> Già era l'ora che ai naviganti volge il desìo ecc!

Tale è il potere della forma come nei versi così nella prosa; e tale ancora lo è nella massima parte di questi Discorsi. Se lo scopo, l'effetto che essi si propongono richieda o no le ripetizioni e la prolissità che vi s'incontrano, è cosa che non deve esser giudicata a priori; chi nutre interesse per questo genere di arte religiosa (chè in tale categoria a me sembra dover esser collocata) ne faccia da sè medesimo la prova e vegga se, leggendo con calma e con costante attenzione ed anche con una certa cadenza ritmica (che non tarderà da sè stessa a farsi manifesta) vegga, dico, se

l'intimo sentimento che spira da questi Discorsi, non si comunicherà al suo spirito. Si immagini poi una moltitudine di monaci raccolta (come ancora oggi accade) nella simpatia di uno stesso sentire, al mite splendore lunare, sotto il cielo indiano, ascoltar nel silenzio siffatte recitazioni e si potrà allora comprendere tutta la verità di tale poesia.

Del resto, com'è naturale, non tutti i Discorsi possono trovarsi alla stessa altezza ed offrire lo stesso interesse. Molti e specialmente i meno antichi, non sono che fiacche ripetizioni o copie degli originali. Ciò che è grande e bello è sempre raro; ma io credo che colui che è capace di comprendere e di sentire la forza del pensiero e la bellezza della poesia anche se rivestite di forme che non sono quelle in cui egli è stato educato, non mancherà di provare nella lettura dei Discorsi del Buddha un interesse nuovo, un godimento profondo e, ciò che più importa, un conforto che, certo, si cerca invano in tutta la letteratura, anzi in tutta la nostra arte odierna, senza eccezioni.

Nondimeno io sono d'opinione che una tal forma di discorso, conveniente allo scopo che ho detto, non sia stata precisamente quella di Gotamo Buddha. Lo esporre per la prima volta pensieri originali è cosa ben diversa dal ripeterli quando, già accettati, divengono quasi una forma liturgica ricostruita da tardi discepoli. Nessuno penserà che le parole di Gesù, riportate dagli Evangeli, sieno state pronunziate da Lui con la cantilena con la quale vengono oggi ripetute dal prete sull'altare.

Dalle poesie da me riportate, il lettore avrà veduto quale e quanta fede fosse quella suscitata dal Buddha, e come le « vocazioni » avessero spesso quel carattere di forza irresistibile che ritroviamo, per esempio, nei seguaci di S. Francesco. Sarebbe lungo il citare. Ri-

cordo solo che, più d'una volta, (esigendo il Buddha per l'entrata nell' Ordine il consenso dei genitori), il giovane postulante, siedutosi in terra in sua casa, dichiarò che non avrebbe più mangiato finchè non avesse ottenuto il consenso.

La parola del Buddha doveva esser capace di tali risultati; i quali del resto mostrano anche come i tempi fossero maturi.

* * *

I tre discorsi qui appresso tradotti sono stati scelti in modo da dare (per quanto lo si può con poco) un saggio tanto del sentimento e del pensiero buddhistico quanto del modo come generalmente questi sono stati espressi.

Nel primo dei discorsi vediamo il giovane Gotamo, l'asceta novizio sotto la guida di famosi maestri, lottar con se stesso pel conseguimento di un ideale di cui quelli non avevano idea; lo vediamo naturalmente imporsi ai suoi maestri, venerato da questi e finalmente, senza più guida fuor che il proprio genio, solo innanzi al suo Ideale, conquistarlo, nella sicurezza granitica di non trovar più forze rivali nell'universo. E' bello sentir vibrare l'entusiasmo dello scrittore sotto la stessa maestosità religiosa del linguaggio buddhistico, sotto quella stessa insufficienza di svolgimento psichico e logico, impacciato nello scolasticume di cui dicemmo nel Cap. IV. Quei versi che, inaspettati, erompono tra la prosa, dicono tutta la ingenua schiettezza dello scrivente e del Buddhismo stesso.

Avanti all'annunzio di una salute che trascende ogni esistenza, anche gli Dei s'inchinano. Brahma scende dal suo cielo ad implorare dal Buddha la predicazione « per la salute degli Dei e degli uomini ». Ed il Buddha incomincia la sua missione.

Nel secondo discorso abbiamo un quadro delizioso della vita ascetica, piena di carità, di grazia tra i discepoli e di devozione al Maestro ben conscio e sollecito delle penose incertezze alle quali i giovani discepoli rimanevano esposti. La scala gloriosa delle contemplazioni che s'innalza fino all'ineffabile e sulla quale i tre discepoli procedono sicuri, si chiude con un inno di tutti gli Dei alla vittoria suprema.

Nel terzo discorso, il caratteristico dogma buddhistico — la negazione della realtà assoluta della persona umana — viene svolto con perfetta chiarezza e conseguenza. Prendendo occasione dalla severa correzione delle false opinioni di un monaco, il Buddha passa in rassegna altre opinioni le quali fanno capo alla realtà assoluta della persona umana; opinione che viene condannata come falsa, pur lasciando sempre vedere nel modo il più aperto, che la negazione di tutti i possibili stati o forme di coscienza non importa un nulla assoluto — come abbiamo notato in tutto il nostro studio e specialmente nel Cap. IV.

I.

La sacra mèta.

(*XXVI del Majjimanikayo*)
(K. E. Neumann)

Questo io ho udito. In un certo tempo soggiornava il Sublime presso Sâvatthî, nella Foresta del Vincitore, nel giardino di Anathapindiko. E il Sublime, già pronto di buon mattino, prese il mantello e la scodella e si avviò verso la città, per elemosina. Ora parecchi monaci si recarono dal ven. Anando e dissero a lui:

« E' già molto tempo, fratello Anando, da che abbiamo udito dalla bocca del Sublime un istruttivo discorso; sarebbe bene, fratello Anando, se noi potessimo udire dalla bocca del Sublime un istruttivo discorso ».

« Ebbene, Venerabili, recatevi all'eremitaggio del bramino Rammako; forse che dalla bocca del Sublime potrete udire un istruttivo discorso ».

« Così vogliamo fare, fratello », risposero quei monaci al ven. Anando.

Ora, dopochè il Sublime, andato in Sâvatthî di casa in casa, se n'era tornato dalla cerca di elemosine, si rivolse dopo il pasto, al ven. Anando, così:

« Vieni, Anando, andiamocene al bosco orientale, là su la terrazza della madre di Migâro e restiamoci fin verso sera ».

« Bene, o Signore », rispose il ven. Anando, al Sublime.

E il Sublime si recò, insieme al ven. Anando, al bosco orientale, su la terrazza della madre di Migâro, per passarvi il giorno.

E quando il Sublime ebbe finito il silenzio dell'animo, si rivolse al ven. Anando (1):

« Vieni, Anando, andiamo al Bagno antico, a rinfrescare le membra ».

« Bene, o Signore », rispose il ven. Anando al Sublime.

E il Sublime andò, col ven. Anando al Bagno antico, a rinfrescare le membra.

E dopochè il Sublime nel bagno antico ebbe asperso e lavato le sue membra, si coprì di uno dei tre lembi di tela, e lasciò le sua membra asciugarsi.

Allora il ven. Anando, parlò così al Sublime:

« Non lontano di qui, o Signore, è l'eremitaggio del bramino Rammako, in posizione deliziosa, o Signore, pieno di calma serena. Bene sarebbe, o Signore, se il Sublime, mosso da compassione, vi si volesse recare ».

---

(1) Il « Silenzio dell'animo » è una di quelle espressioni che dovrebbero tradurre nelle nostre lingue europee pensieri che non vi sono mai stati pensati (come dissi nella Nota nel cap. III a proposito del Sankhara tradotto con « composizione »). Neumann traduce felicemente con « Gedenkensruhe ». Ma comunque sia, solo intendendo tutto lo spirito del Buddhismo, possiamo farci una chiara idea di tali particolari concetti. E' bene peraltro notare che col « silenzio dell'animo » s'intende altra cosa di quello che nel nostro occidente si è inteso colla parola « meditazione », la quale, del resto si trova anche nel Buddhismo, come abbiamo veduto sul principio del Capitolo VI.

Tacendo, il Sublime acconsentì alla domanda. E il Sublime si recò all'eremitaggio del bramino Rammako. Ora, in quel tempo, molti monaci vi si trovavano raccolti in istruttivi discorsi. E il Sublime si arrestò fuori della porta e attese la fine del discorso; e quando il Sublime udì che il discorso era giunto a fine, tossì e picchiò col battente. Quei monaci aprirono al Sublime la porta. E il Sublime entrò nell'eremitaggio del bramino Rammako e si assise al posto offertogli. Quindi il Sublime si rivolse ai monaci:

« A quali discorsi, o monaci, siete voi qui convenuti e come vi siete ora appunto interrotti? »

« Pel Sublime, veramente, o Signore, noi abbiamo interrotto un istruttivo discorso; poichè il Sublime è venuto ».

« Bene, o miei monaci; questo appunto si conviene a voi o monaci; voi che come nobili figli, spinti da fiducia, lasciaste ogni dimora, per viver senza casa: che vi riuniate in istruttivi discorsi. Due cose, o monaci, vi si convengono, allorchè vi trovate insieme: istruttivi discorsi o sacro silenzio.

« Due mète, o monaci, vi sono: la mèta sacra, e la mèta profana. Ma quale, o monaci, è la mèta profana?

« Un uomo, sottoposto egli stesso al nascere, cerca ciò che anche è sottoposto al nascere; sottoposto egli stesso alla vecchiaja, cerca ciò che anche è sottoposto alla vecchiaja; sottoposto egli stesso alla malattia; cerca ciò che anche è sottoposto alla malattia; sottoposto egli stesso al morire, cerca ciò che è sottoposto al morire; sottoposto egli stesso al dolore, cerca ciò che anche è sottoposto al dolore; sottoposto egli stesso alla sozzura, cerca ciò che anche è sottoposto alla sozzura.

« Ma qual cosa, o monaci, dite voi sottoposta al nascere?

« Moglie e figliuoli o monaci, sono soggetti al nascere; servo e fante sono soggetti al nascere; agnelli e capre, sono soggetti al nascere; porco e gallo sono soggetti al nascere; elefante e giovenco, cavallo e giumenta sono soggetti al nascere; oro e argento sono soggetti al nascere. Queste cose, o monaci, sono soggette al nascere; e, allettati, accecati, trascinati, sottoposti sè stessi al nascere, si cerca ciò che anche è sottoposto al nascere.

« Ma qual cosa, o monaci, dite voi sottoposta alla vecchiaja, alla malattia, al morire, al dolore, alla sozzura?

« Moglie e figliuoli, o monaci, servo e fante, agnelli e capre, porco e gallo, elefante e giovenco, cavallo e giumenta, oro e argento, sono soggetti alla vecchiaia, alla malattia, al morire, al dolore, alla sozzura. Queste cose, o monaci, sono soggette alla vecchiaja, alla malattia, al morire, al dolore, alla sozzura; e allettati, accecati, trascinati, sottoposti sè stessi alla vecchiaia, alla malattia, al morire, al dolore, alla sozzura, si cerca ciò che anche è sottoposto alla vecchiaia, alla malattia, al morire, al dolore, alla sozzura. Questa, o monaci, è la mèta profana.

« Ma quale, o monaci, è la mèta sacra?

« Un uomo sottoposto egli stesso al nascere, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cerca quella sicurezza incomparabile che non nasce — l'estinguersi dell' illusione; sottoposto egli stesso alla vecchiaja, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cerca quella sicurezza incomparabile che non invecchia — l'estinguersi dell'illusione; sottoposto egli stesso alla malattia, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cerca quella sicurezza incomparabile che non ammala — l'estinguersi dell'illusione; sottoposto egli stesso al morire, scorgendo la miseria di questa legge

di natura, cerca quella sicurezza incomparabile che non muore — l'estinguersi dell'illusione; sottoposto egli stesso al dolore scorgendo la miseria di questa legge di natura, cerca quella sicurezza incomparabile senza dolore — l'estinguersi dell'illusione; sottoposto egli stesso alla sozzura, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cerca quella sicurezza incomparabile, immacolata — l'estinguersi dell'illusione. Questa, o monaci, è la mèta sacra.

« Anche io un tempo, o monaci, prima del mio completo ridestarmi, desto in parte, lottando per destarmi, io stesso, sottoposto al nascere, ho cercato ciò che è sottoposto al nascere; sottoposto io stesso alla vecchiaja ho cercato ciò che è sottoposto alla vecchiaja; sottoposto io stesso alla malattia, ho cercato ciò che è sottoposto alla malattia; sottoposto io stesso al morire, ho cercato ciò che è sottoposto al morire; sottoposto io stesso al dolore, ho cercato ciò che è sottoposto al dolore; sottoposto io stesso alla sozzura, ho cercato ciò che è sottoposto alla sozzura.

« Ma sorse in me il pensiero: E come io, sottoposto io stesso al nascere, alla vecchiaja, alla malattia, al morire, al dolore, alla sozzura, vado cercando ciò che anche è sottoposto al nascere, alla vecchiaja, alla malattia, al morire, al dolore, alla sozzura? E se io ora, io soggetto al nascere, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercassi l'incomparabile sicurezza che non nasce — l' estinguersi dell'illusione?

« Io, soggetto alla vecchiaja, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercassi l'incomparabile sicurezza che non invecchia — l'estinguersi dell'illusione?

« Io, soggetto alla malattia, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercassi l'incomparabile

sicurezza che non ammala — l'estinguersi dell'illusione?

« Io, soggetto al morire, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercassi l'incomparabile sicurezza che non muore — l'estinguersi dell' illusione?

« Io soggetto al dolore, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercassi l'incomparabile sicurezza senza dolore — l'estinguersi dell'illusione?

« Io soggetto alla sozzura, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercassi l'incomparabile sicurezza immacolata — l'estinguersi dell' illusione?

« E dopo qualche tempo, o monaci, io, ancora nel fior degli anni, con la chioma bruna e lucente, godendo di felice gioventù, sul primo dell'età virile, contro il desiderio e i pianti e i lamenti dei miei genitori, tagliata la chioma e la barba, di falba tela rivestito, trassi fuori in questa vita senza casa. E fatto peregrino, cercando il vero Bene, investigando l'incomparabile, altissimo sentiero di pace, mi recai da Alâro Kâlâmo e dissi a lui: « Io desidero, fratello Kâlâmo, condurre vita ascetica secondo questa dottrina e in cotest'ordine ».

« A ciò rispose, o monaci, Alâro Kâlâmo:

« Resta, o venerabile. Tale è questa dottrina, che un uomo intelligente, anche in breve tempo, può apertamente comprendere, e giungere alla padronanza di sè ».

« Ed io compresi o monaci, in breve tempo, rapidamente quella dottrina. Ora io appresi, o monaci, quello che le labbra e le sillabe possono comunicare, la parola del sapere e la parola dei più anziani discepoli; ed io e gli altri sapevamo: « noi conosciamo e comprendiamo ciò ».

« Ma sorse in me, o monaci, il pensiero: Alâro Kâlâmo non annunzia l'intiera dottrina secondo la

sua fede: fatta a me stesso comprensibile e manifesta, io mi fermo nel suo possesso» (1); certamente, Alâro Kâlâmo, conosce perfettamente questa dottrina, Io mi recai dunque da Alâro Kâlâmo e parlai così: «In qual senso, fratello Kâlâmo, dichiari tu che noi abbiamo compreso questa dottrina, ce la siamo resa manifesta ed abbiamo raggiunto il suo possesso?»

«Allora Alâro Kâlâmo espose il regno della non esistenza. E in me, o monaci, sorse il pensiero: «Nè anche Alâro Kâlâmo ha fiducia, ma io ho fiducia; nè anche Alâro Kâlâmo ha fermezza, ma io ho fermezza; nè anche Alâro Kâlâmo ha intuizione, ma io ho intuizione; nè anche Alâro Kâlâmo ha concentrazione, ma io ho concentrazione; nè anche Alâro Kâlâmo ha sapienza, ma io ho sapienza. Se ora questa dottrina, di cui Alâro Kâlâmo dice: «fatta a me stesso comprensibile e manifesta, io mi arresto nel suo possesso», io cercassi di farmela propria affinchè essa mi divenisse del tutto chiara?» E in breve tempo, rapidamente, o monaci, io avevo compreso questa dottrina, mi era divenuta manifesta ed ero giunto al suo possesso. Io tornai allora da Alâro Kâlâmo e parlai così: «Annunzi tu, o fratello, questa dottrina così come da noi è stata compresa, fatta manifesta e raggiunta?» — «Così, o fratello io annunzio e faccio manifesta questa dottrina». «Ora, fratello Kâlâmo, io ho così e così compresa, fatta manifesta e raggiunta questa dottrina». «Felici siamo noi, o fratello, altamente favoriti noi che ammiriamo un tal venerabile come schietto asceta! Come io annunzio la

(1) Intendi: Alaro Kalamo non ci manifesta tutta la sua dottrina; così che egli può certamente riposarsi nella coscienza di vederne l'intiero significato; ma a noi, suoi discepoli, per quello che ne conosciamo, ciò non è possibile.

dottrina, così tu l'hai raggiunta; come tu l'hai raggiunta così io annunzio la dottrina. Come io conosco la dottrina così conosci tu la dottrina; come tu conosci la dottrina, così io conosco la dottrina. Come io sono, così sei tu; come tu sei così sono io. Vieni dunque, o fratello; noi vogliamo dirigere insieme questa schiera di discepoli ».

« Così, o monaci, Alâro Kâlâmo, il mio maestro proclamò me, il discepolo, suo pari e mi onorò di grande onore. Allora, o monaci, sorse in me il pensiero: « Questa dottrina non conduce al distacco, alla fine del volere, allo scioglimento, all'abolizione, alla visione penetrante, al completo destarsi, allo spegnersi, dell'illusione; ma soltanto all'apparire nella sfera della non esistenza » (1).

Ed io trovai insufficiente questa dottrina, o monaci, e, insoddisfatto, mi allontanai.

« Allora io mi recai, o monaci, cercando il vero Bene, investigando l'incomparabile, altissimo sentiero di Pace, da Uddako, il figlio di Râmo e dissi a lui: « Io desidero, fratello Râmo, condurre vita ascetica secondo questa dottrina e in cotesto ordine ».

« A ciò rispose, o monaci, Uddako figliuol di Râmo: « Resta, o venerabile. Tale è questa dottrina che un uomo intelligente, anche in breve tempo, può apertamente comprendere e giungere alla padronanza di sè ». Ed io compresi, o monaci, in breve tempo, rapidamente quella dottrina. Ora io appresi, o monaci, quello che le labbra e le sillabe possono comunicare: la parola del sapere e la parola dei più

---

(1) Che cosa possa intendersi con tale espressione (ed altre analoghe in appresso) non è quì il caso di investigare. Dobbiamo piuttosto ricordare quel che fu detto nella Nota a pag. 216.

anziani discepoli; ed io e gli altri sapevamo: «noi conosciamo e comprendiamo ciò». Ma sorse in me, o monaci, il pensiero: «Râmo non ha annunziato l'intiera dottrina secondo la sua fede: «a me stesso comprensibile e manifesta, io mi fermo nel suo possesso»; certamente Râmo, conosce perfettamente la sua dottrina.

«Io mi recai dunque da Uddako il figliuol di Râmo e parlai così: «In qual senso, o fratello, ha Râmo dichiarato essere stata questa dottrina da noi compresa, fatta manifesta e raggiunta?»

«Allora, o monaci, Uddako, il figliuol di Râmo, espose il confine della possibile percezione. E in me, o monaci, sorse il pensiero: «Nè anche Râmo ha fiducia, ma io ho fiducia; nè anche Râmo ha fermezza, ma io ho fermezza; nè anche Râmo ha intuizione, ma io ho intuizione; nè anche Râmo ha concentrazione, ma io ho concentrazione; nè anche Râmo ha sapienza, ma io ho sapienza. Se ora questa dottrina di cui Râmo dice: «fatta a me stesso comprensibile e manifesta io mi arresto nel suo possesso», io cercassi di farmela propria affinchè essa mi divenisse del tutto chiara?» E in poco tempo, rapidamente, o monaci, avevo compreso questa dottrina, mi era divenuta manifesta ed ero giunto al suo possesso. Io tornai allora da Uddako figliuol di Râmo e parlai così: «E' questa dottrina, o fratello, stata da noi così e così compresa, fatta manifesta e raggiunta secondo la esposizione di Râmo?» — «Così e così, o fratello, questa dottrina è stata compresa, fatta manifesta e raggiunta». — «Ora, fratello, io ho così e così compresa, fatta manifesta e raggiunta questa dottrina». — «Felici siamo noi, o fratello, altamente favoriti noi che ammiriamo un tal venerabile come schietto asceta!

Come Râmo annunzia la dottrina, così l'hai tu raggiunta; come tu l'hai raggiunta, così Râmo annunzia la dottrina. Come Râmo conosce la dottrina, così conosci tu la dottrina; come tu conosci la dottrina, così Râmo ha conosciuto la dottrina. Come Râmo era, così sei tu; come tu sei, così era Râmo. Vieni dunque, o fratello; sii tu il capo di questa schiera di discepoli ».

« Così, o monaci, Uddako il figliuol di Râmo, il mio fratello nell'ordine, mi investì della supremazìa e mi onorò di grande onore. Allora o monaci, sorse in me il pensiero: « Questa dottrina non conduce al distacco, alla fine del volere, allo scioglimento, alla abolizione, alla visione penetrante, al completo destarsi, allo spegnersi dell'illusione; ma soltanto all'apparire nel confine della possibile percezione » (1). Ed io trovai insufficiente questa dottrina, o monaci, e, insoddisfatto, mi allontanai.

« Allora, o monaci, cercando il vero Bene, investigando l' incomparabile altissimo sentiero di Pace, peregrinai di luogo in luogo pel paese di Magadhâ e venni in vicinanza del villaggio di Uruvela. E vidi là un maraviglioso lembo di terra; un bosco profondo e sereno, chiare acque correnti, adatte al bagno; tutto lieto e intorno intorno prati e campi. Allora sorse in me il pensiero: « Maraviglioso in verità è questo lembo di terra. Sereno e profondo è il bosco; l'acque vi scorrono chiare, adatte al bagno; tutto è lieto e intorno intorno si estendono prati e campi. Questo basta all'ascesi di un nobil figliuolo cercante l'ascesi ». E là, o monaci, io mi siedetti: — questo basta all'ascesi ».

---

(1) Vedi la Nota a pag. 222.

« Ed io, io stesso, o monaci, sottoposto al nascere, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercai quella sicurezza incomparabile che non nasce — l'estinguersi dell'illusione; sottoposto io stesso alla vecchiaja, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercai quella sicurezza incomparabile che non invecchia — l'estinguersi dell'illusione; sottoposto io stesso alla malattia, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercai quella sicurezza incomparabile che non ammala — l'estinguersi dell'illusione; sottoposto io stesso al morire, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercai quella sicurezza incomparabile che non muore — l'estinguersi dell'illusione; sottoposto io stesso al dolore, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercai quella sicurezza incomparabile senza dolore — l'estinguersi dell'illusione; sottoposto io stesso alla sozzura, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercai quella sicurezza incomparabile senza macchia — l'estinguersi dell'illusione. E con chiara certezza io vidi:

Sciolto per sempre io sono;
Ecco l'ultima vita:
L'Esser mai più mi avrà.

Ed il pensiero mi venne: « Trovata io l'ho questa verità, profonda, difficile a scoprire, difficile a discernere, tranquilla, preziosa, impensabile, intima, aperta ai saggi. Ma l'(umana) razza cerca il piacere, ama il piacere. E a codesta razza che cerca il piacere, ama il piacere, fa stima del piacere una tal cosa quale il legame di Principio e Conseguenza, il sorgere dalle Cause, è appena comprensibile; e anche una tal cosa potrà essa appena comprendere: il cessare di ogni esistenza, lo sciogliersi da ogni immagine, l'estinguersi della volontà di vivere, la fine del volere, il dissol-

versi, lo spegnersi dell' illusione. Se io adunque espongo la verità e gli altri non mi comprendono, questo mi sarà tormento e scandalo ». E spontanee, o monaci, queste sentenze mai prima udite risplendettero nella mia mente:

Quel ch'io trovai nell'intimo.
Vano è svelar al mondo;
Non alla prole umana
Da odio e amor consunta
Conviene il mio Saper.

Contro l'ampia fiumana
Insorge e va nascoso;
Mentre la prole umana
Tutta avvolge il desìo
In densa oscurità.

« Così riflettendo, o monaci, l'animo mio inclinava al tacere, non alla esposizione della dottrina. Ma Brahma Sahampati (1), o Monaci, si avvide della perplessità del mio cuore e si lamentò così: « Rovinerà, miseramente rovinerà il mondo se l' animo del Perfetto, del Santo appieno destato inclina al tacere e non alla esposizione della dottrina! » E Brahma Sahampati scomparve, o monaci, dal mondo di Brahma così rapidamente come un forte uomo stende il suo braccio piegato o piega il suo braccio disteso ed apparve avanti a me. E Brahma Sahampati, scopertasi una spalla, chiuse verso di me le mani e parlò così:

« Oh! esponga il Sublime, o Signore, la dottrina. Vi sono esseri di più nobil natura; senza udir la dottrina essi si perderanno; essi comprenderanno la dottrina ».

---

(1) Sahampati = Signore dell'Io.

« Questo disse Brahma Sahampati e poscia soggiunse:

Falsa dottrina in Magadhâ s'annunzia
D'impure menti confuso trovato.
Apri tu alfin la porta della vita;
Tu, puro, al nuovo Ver guida ci sii.

— Come colui che da eccelsa montagna
Liberamente i campi intorno mira,
Così rivolgi tu, che tutto vedi,
Dall'alta torre del Vero lo sguardo
Nel mondo del dolor, tu senza duolo!
Tu vedi, o saggio, dell' Esser la sorte:
Nel sorgere e vanire è il suo tormento.

— Ti leva, o Eroe, tu che la prova hai vinto.
E va pel mondo, maestro dei saggi;
Annunzia il vero e ritrovar saprai
Chi intendere potrà la tua parola.

« Spinto dunque da Brahma, o monaci, e mosso da compassione per i viventi, guardai nel mondo con l'occhio svegliato. Ed io vidi, o monaci, guardando nel mondo con l'occhio svegliato, esseri di nobile specie e di specie volgare, arguti e stupidi, di pronto intendimento e di tardo intendimento, ben nati e mal nati, ed alcuni temer l'espiazione in altro mondo. Or come, o monaci, in un vivajo di loti alcune rose di loto azzurre, rosse o bianche, nascon nell' acqua, crescon nell'acqua, rimangono sotto lo specchio dell'acqua, suggono nutrimento dal fondo dell'acqua; altre rose di loto azzurre, rosse o bianche, nascon nell'acqua, crescon nell'acqua, si spingono fino allo specchio dell'acqua; altre rose di loto azzurre, rosse o bianche, nascon nell'acqua, crescon nell'acqua, sorgon fuori dell'acqua e vi restano asciutte dall'acqua; così appunto, o monaci, io vidi con l'occhio svegliato guardando nel mondo, esseri di nobile specie e di

specie volgare, arguti e stupidi, di pronto intendimento, ben nati e mal nati, ed alcuni temer l'espiazione in altro mondo.

« Ed io replicai, o monaci, a Brahma Sahampati con questa sentenza:

Dischiuse son le porte
Dell' immortalità (1);
Chi orecchie ha per udire,
Venga ed ascolti.
Lo scandalo io previdi
O Brahma e, chiuso in core,
Io difendea dall'uomo
Così nobil tesoro.

« E Brahma Sahampati soggiunse:

« Io ho dal Sublime la promessa che la dottrina sarà predicata »; e, salutatomi riverentemente, disparve.

« Allora venne in me il pensiero: « A chi potrei primo esporre la dottrina? chi sarà quei che facilmente intenderà questa dottrina? »

« E il pensiero mi venne, o monaci: Quell' Alâro Kâlâmo è saggio, raccolto profondo, egli vive da lungo tempo nella rinunzia; se io a lui primo esporrò la dottrina, ei facilmente intenderà la dottrina ». Ma alcune divinità vennero a me dicendo: « Da sette giorni, o Signore, Alâro Kâlâmo è morto ». E con chiara certezza io vidi allora: da sette giorni Alâro Kâlâmo è morto. Ed il pensiero mi venne: « Un grande spirito fu Alâro Kâlâmo; s'egli avesse udita questa dottrina ei l'avrebbe ben presto compresa ».

« E il pensiero, o monaci, mi venne: « A chi potrei primo esporre la dottrina? chi sarà quei che facilmente intenderà questa dottrina?

---

(1) L'« immortalità » come è stata spiegata a pag. 82 seg.

« E il pensiero, o monaci, mi venne: « Quell' Uddako figliuol di Râmo è saggio, raccolto, profondo, egli vive da lungo tempo nella rinunzia; se io a lui primo esporrò la dottrina, ei facilmente l'intenderà ». Ma alcune divinità vennero a me dicendo: « Jer sera, o Signore, Uddako figliuol di Râmo è morto ».

« E il pensiero mi venne: « Un grande spirito fu Uddako figliuol di Râmo; s'egli avesse udita questa dottrina, ei l'avrebbe ben presto compresa ».

« E il pensiero, o monaci, mi venne: « A chi potrei primo esporre la dottrina? chi sarà quei che facilmente intenderà la dottrina? » E il pensiero, o monaci, mi venne: « Affezionati mi sono quei cinque monaci compagni, che mi attendevano allorchè io mi diedi all'ascesi (1); e se io da prima ai cinque monaci compagni esponessi la dottrina? »

« E il pensiero, o monaci, mi venne: « Dove dimorano oggi i cinque monaci compagni? » Ed io vidi, o monaci, con l'occhio celeste, chiaro, sovrumano, il soggiorno dei cinque monaci compagni presso Benares nella selva della pietra del veggente.

« Ed io, o monaci, dopo esser rimasto a piacere in Uruvela mi misi in viaggio verso Benares.

« Allora m'incontrai, o monaci, con Upako, uno dei penitenti ignudi (Ginnosofisti) sulla strada dell'albero del ridestarsi, verso Gayâ; e vistomi mi disse così:

---

(1) Questi cinque monaci avevano seguito Gotamo sul principio della sua carriera ascetica, attendendo dalle sue straordinarie austerità la rivelazione della nuova dottrina. Ma quando Gotamo, disilluso, smise quegli eccessi, e si volse alla « via di mezzo » (come dice egli stesso nel « Sutta Nipata ») la « via che apre gli occhi », allora i cinque monaci, scandolezzati, l'abbandonarono.

« Sereno, o fratello, è il tuo volto, chiaro e puro il colore della tua pelle! Per qual ragione sei tu in viaggio? E chi è il tuo maestro? O di qual dottrina ti dici seguace? ».

« A queste parole, o monaci, io dissi ad Upako il penitente ignudo, queste strofe:

Io tutto vinsi e tutto è a me svelato
Da ogni cosa eternamente sciolto;
Tutto negando, ho scosso il vano sogno
Di vita e, sol da me, fatto sapiente
Chi chiamerò maestro?

Da niun maestro mi venne la luce;
Esser non v'ha che all'esser mio sia pari.
Il mondo intiero co' suoi Dei non chiude
In sè chi m'assomigli.

Poi che del mondo intier sono il signore,
L'altissimo maestro, e, sol perfetto,
L'illusione ho spenta.

Di veritade il regno oggi io dischiudo
E da Benares, ove il piè m'adduce,
Rintronerà per questo tetro mondo
Il suon d'Eternità.

« Così tu credi, o fratello, che tu sii il santo, l'illimitato Vincitore? »

« Qual io mi son, Vincitori saranno ».
Sol che distrutta l'illusion dispaja.
Ho vinto il male, o Upako,
E vincitor mi chiamo ».

« A queste parole, o monaci, rispose Upako il penitente ignudo: « Così fosse, o fratello! »; inclinò il capo, prese una via laterale e si allontanò.

« Ed io, di contrada in contrada, andai verso Benares, e venni alla pietra del veggente nella selva dove dimoravano i cinque monaci compagni. Da lungi, o monaci, mi videro i cinque monaci compagni

ed avendomi veduto l'uno incitò l'altro dicendo: « Ecco, o fratello, giunge quell'asceta Gotamo, il crapulone; quei che cadde dall'ascetismo e si è dato alla crapula; noi non vogliamo nè salutarlo, nè levarci per togliergli il mantello e la scodella; ma uno scanno gli sia mostrato; s'ei vuole, potrà assidersi ». Ma quanto più, o monaci, io mi avvicinavo, tanto meno potevano i cinque monaci compagni durare nel loro proponimento. Alcuni vennermi incontro e mi tolsero mantello e scodella, altri mi offrirono posto da sedere, altri mi apprestarono bagni ai piedi, e chiamandomi per proprio nome si volsero a me appellandomi fratello. Allora, o monaci, io dissi a' cinque monaci compagni: « Non vi indirizzate, o monaci, al Perfetto chiamandolo per nome e fratello; santo, o monaci, è il Perfetto, appieno destato. Ascoltate, o monaci: l'immortalità è trovata (1). Io son la guida, io esporrò la dottrina. Seguendo la guida voi, in breve tempo, ancora in questa vita apparente, vedrete manifesta, farete reale, raggiungerete quella mèta per la quale nobili figliuoli lascian del tutto la casa e vanno nella solitudine — l'altissima perfezione della Santità.

« A queste parole, o monaci, mi risposero i cinque monaci compagni: « Nè anche con le tue dure penitenze, o fratello Gotamo, con le tue mortificazioni, con la tua ascesi dolorosa, raggiungesti il sovrannaturale, ricco santuario della chiara conoscenza; come puoi tu ora, da che sei divenuto un crapulone, sei decaduto dall'ascesi, ti sei dato alla crapula, possedere il sovrannaturale, ricco santuario della chiara conoscenza?

---

(1) L'« immortalità » come è stata spiegata a pag. 82 seg.

« A queste parole, o monaci, io risposi ai cinque monaci compagni: « Il Perfetto, o monaci, non è divenuto un crapulone, non è decaduto dall'ascesi, nè si è dato alla crapula: santo, o monaci, è il Perfetto, colui che è completamente desto. Ascoltate, o monaci: l'immortalità è trovata. Io son la guida, io esporrò la dottrina. Seguendo la guida voi, in breve tempo, ancora in questa vita apparente, vedrete manifesta, farete reale, raggiungerete quella mèta per la quale nobili figliuoli lascian del tutto la casa e vanno nella solitudine — l'altissima perfezione della Santità ».

« E per la seconda e per la terza volta i cinque monaci compagni mi risposero: « Nè anche con le tue dure penitenze, o fratello Gotamo, con le tue mortificazioni, con la tua ascesi dolorosa raggiungesti il soprannaturale, ricco santuario della chiara conoscenza, come puoi tu ora, da che sei divenuto un crapulone, sei decaduto dall'ascesi, ti sei dato alla crapula, possedere il sovrannaturale, ricco santuario della chiara conoscenza? »

« A queste parole, o monaci, io dissi ai cinque monaci compagni:

« Rammentate voi forse, o monaci, che io abbia mai prima parlato così? »

« No, o Signore ».

« Santo, o monaci, è il Perfetto, completamente desto. Ascoltate o monaci: l'immortalità è trovata. Io son la guida, io esporrò la dottrina. Seguendo la guida voi, in breve tempo, ancora in questa vita apparente, vedrete manifesta, farete reale, raggiungerete quella mèta per la quale nobili figliuoli lascian del tutto la casa e vanno nella solitudine — l'altissima perfezione della Santità ».

« E mi riuscì, o monaci, comunicare ai cinque monaci compagni la mia conoscenza.

« Da prima, o monaci, io esposi la dottrina a due monaci; tre monaci andavan per elemosina e ciò che i tre monaci riportavano come elemosina, noi dividevamo in sei parti e di ciò vivevamo. Poi, o monaci, esposi la dottrina a tre monaci; due monaci andavano per elemosina e ciò che i due monaci riportavano come elemosina noi dividevamo in sei parti e di ciò vivevamo.

« E i cinque monaci compagni, o monaci, da me così ammaestrati, così diretti, soggetti al nascere, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercando quell'incomparabile sicurezza che non nasce — l'estinguersi dell'illusione, trovarono l'incomparabile sicurezza che non nasce — l'estinguersi dell'illusione; essi, soggetti alla vecchiaja, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercando quella incomparabile sicurezza che non invecchia — l'estinguersi dell'illusione, trovarono l'incomparabile sicurezza che non invecchia — l'estinguersi dell'illusione; essi, soggetti alla malattia, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercando quell'incomparabile sicurezza che non ammala — l'estinguersi dell'illusione, trovarono l'incomparabile sicurezza che non ammala — l'estinguersi dell'illusione; essi, soggetti al morire, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercando quell'incomparabile sicurezza che non muore — l'estinguersi dell'illusione, trovarono l'incomparabile sicurezza che non muore — l'estinguersi dell'illusione; essi, soggetti al dolore, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercando quell'incomparabile sicurezza libera dal dolore — l'estinguersi dell'illusione, trovarono l'incomparabile sicurezza libera dal dolore — l'estinguersi dell'illusione; essi, soggetti alla sozzura, scorgendo la miseria di questa legge di natura, cercando l'incomparabile, l'immacolata sicurezza —

l'estinguersi dell'illusione, trovarono l'incomparabile, l'immacolata sicurezza — l'estinguersi dell'illusione.

« La chiara conoscenza sorse in loro:

> Sciolti per sempre siamo;
> Ecco l'ultima vita;
> L'Esser mai più ci avrà.

* * *

« Cinque fonti di desiderio, o monaci, si trovano: quali cinque? Le forme che per la vista entrano nella coscienza: desiderate, amate, rallegranti, piacevoli, rispondenti al desiderio, stimolanti; i suoni che per l'udito entrano nella coscienza: desiderati, amati, rallegranti, piacevoli, rispondenti al desiderio, stimolanti; gli odori che per l'odorato entrano nella coscienza: desiderati, amati, rallegranti, piacevoli, rispondenti al desiderio, stimolanti; i sapori che pel gusto entrano nella coscienza: desiderati, amati, rallegrati, piacevoli, rispondenti al desiderio, stimolanti; il toccare che pel tatto entra nella coscienza: desiderato, amato, rallegrante, piacevole, rispondente al desiderio, stimolante. Queste, o monaci. sono le cinque fonti del desiderio.

« Per tutti gli asceti e bramani, o monaci, che, illusi, accecati, trasportati, servono alle cinque fonti di desiderio senza vederne la miseria o pensare allo scampo, per tutti valga la parola: « perduti, ruinati, traditi al piacere del Male ». Come una fiera nel bosco, o monaci, se, impigliata in un lacciuolo, cadesse, varrebbe la parola: « perduta, ruinata, tradita al piacere del cacciatore », e, venendo il cacciatore, non potrà fuggire dov'essa vuole, — così anche, o monaci per tutti gli asceti e bramani che, illusi, accecati, trasportati, servono alle cinque fonti di desiderio, senza vederne la miseria o pensare allo scampo —

valga la parola: « perduti, ruinati, traditi al piacere del Male ». Ma per tutti gli asceti e bramani, o monaci, non illusi, non accecati, non trasportati, che non servono alle cinque fonti del desiderio, vedendone la miseria e pensando allo scampo, per tutti valga la parola: « non perduti, non ruinati, non traditi al piacere del Male ». E come una fiera nel bosco, o monaci, se, non impigliata, si giacesse su di un lacciuolo, varrebbe la parola: « non perduta, non ruinata, non tradita al piacere del cacciatore », e, venendo il cacciatore, essa potrà fuggire dov'essa vuole; così anche, o monaci, per tutti gli asceti e bramani non illusi, non accecati, non trasportati, che non servono alle cinque fonti del desiderio, vedendone la miseria e pensando allo scopo, per tutti valga la parola: « non perduti, non ruinati, non traditi al piacere del Male ».

« E come, o monaci, una fiera nel bosco, in remoti recessi del bosco fuggendo, va sicura, si leva sicura, si asside sicura, giace sicura e questo appunto perchè essa si tiene fuori del dominio del cacciatore; così ancora, o monaci, dimora un monaco, morto ai desiderii, sfuggito al male, nell' intimo raccoglimento della tranquilla, beata Serenità, nella santità della prima contemplazione. Un tale, o monaci, vien chiamato monaco; egli ha abbagliato la natura (1), senza traccia ne ha estirpato l'occhio, egli è fuggito alla maligna.

« E ancora, o monaci: dopo il compimento del sentire e del pensare, il monaco crea nel suo intimo un oceano di tranquillità, l'unità dell'animo, libera dal

---

(1) Nella sua prima traduzione (Buddh.-Anthol.) il Neumann ha *Maro* invece di « natura ». Maro è infatti una personificazione della Natura.

sentire e dal pensare, la beata Serenità, nata dal raccoglimento — la santità della seconda contemplazione. Un tale, o monaci, vien chiamato monaco; egli ha abbagliato la natura, senza traccia ne ha estirpato l'occhio, egli è sfuggito alla maligna.

« E ancora, o monaci: in sereno riposo si ferma il monaco equanime, veggente, ben conscio; ei sente nel suo corpo quella felicità di cui dicono i Santi: « l'equanime veggente vive felice »; così crea egli la santità della terza contemplazione. Un tale, o monaci, vien chiamato monaco; egli ha abbagliato la natura, senza traccia ne ha estirpato l'occhio, egli è sfuggito alla maligna.

« E ancora, o monaci: dopo aver ripudiato gioje e dolori, dopo aver annientato l'antiche letizie e malinconie produce il monaco la santità della quarta contemplazione libera da gioja e dolore, equanime, chiara, completamente pura. Un tale, o monaci, vien chiamato monaco; egli ha abbagliata la natura, senza traccia ne ha estirpato l'occhio, egli è sfuggito alla maligna.

« E ancora, o monaci: dopo aver del tutto sorpassato le percezioni delle forme, annientato le percezioni riflesse, ripudiato le percezioni di pluralità, il monaco, nel pensiero « senza confini è lo spazio » conquista il regno dello spazio illimitato. Un tale, o monaci, vien chiamato monaco; egli ha abbagliato la natura, senza traccia ne ha estirpato l'occhio, egli è sfuggito alla maligna.

« E ancora, o monaci: dopo aver del tutto sorpassato la sfera dello spazio illimitato, il monaco, nel pensiero « senza limiti è la coscienza », conquista il regno della coscienza illimitata. Un tale, o monaci, vien chiamato monaco; egli ha abbagliato la natura, senza traccia ne ha estirpato l'occhio, egli è sfuggito alla maligna.

« E ancora, o monaci: dopo aver del tutto sorpassato la sfera della coscienza illimitata, il monaco, nel pensiero « nulla esiste », conquista il regno della non esistenza. Un tale, o monaci, vien chiamato monaco; egli ha abbagliato la natura, ne ha senza traccia estirpato l'occhio, egli è sfuggito alla maligna.

« E ancora, o monaci: dopo aver del tutto sorpassato la sfera della non esistenza, il monaco raggiunge il confine di ogni possibile percezione. Un tale, o monaci, vien chiamato monaco; egli ha abbagliato la natura; senza traccia ne ha estirpato l'occhio, egli è sfuggito alla maligna.

« E ancora, o monaci: dopo aver del tutto sorpassato i confini d'ogni possibile percezione, il monaco raggiunge il dissolvimento del percepire e l'illusione del saggio veggente, è cessata. Un tale, o monaci, vien chiamato monaco; egli ha abbagliato la natura, ne ha senza traccia estirpato l'occhio; egli è sfuggito alla maligna, disciolto dal mondo. Ei va sicuro, si leva sicuro, s'asside sicuro, si giace sicuro; e questo per ciò che egli si tiene fuor del dominio del Male ».

Così parlò il Sublime. Contenti si rallegrarono quei monaci sulle parole del Sublime.

II.

Nella foresta di Gosinga.

Questo io ho udito. In un certo tempo soggiornava il Sublime presso Nâdikâ, nel romitorio delle pietre. In quello stesso tempo il ven. Anuruddo, il ven. Namdiyo ed il ven. Kimbilo, soggiornavano nella foresta di Gosinga. Ora avendo il Sublime verso sera compiuto il silenzio dell'animo (1), si avviò verso la foresta di Gosinga. Un guardaboschi vide da lungi venire il Sublime e, avendolo veduto, gli parlò così:

« Non andare in quella foresta o asceta; tre nobili giovanetti vi dimorano, come sembra, in perfetta letizia; non li disturbare! »

Ma il ven. Anuruddo udì le parole del guardaboschi e, avendole udite, disse così al guardaboschi:

« Lascia pur venire il Sublime, o amico guardaboschi; il nostro maestro, il Sublime è venuto ».

E il ven. Anuruddo si recò dal ven. Nandiyo e dal ven. Kimbilo e disse loro così:

« Venite amici, venite; il nostro maestro il Sublime è qui ».

E il venerando Anuruddo, il ven. Nandiyo e il

---

(1) Cfr. p. 216, Nota.

ven. Kimbilo, andarono incontro al Sublime. Uno tolse al Sublime il mantello e la scodella, l'altro preparò un sedile e il terzo portò l'acqua da lavare i piedi. Il Sublime si assise sull'offerto sedile e, dopochè si fu assiso, si lavò i piedi. Quei tre venerabili intanto, dopo aver salutato il Sublime, si assisero da un lato. E il Sublime, rivoltosi al ven. Anuruddo che siedeva da un lato, parlò così:

— Come sopportare voi questa vita, Anuruddo? potete riuscirvi senza mancar di nutrimento?

— Noi la sopportiamo bene, o Sublime, e possiamo riuscirvi senza mancar di nutrimento ».

— Vi comportate fra voi, Anuruddo, con unione, senza discordia, siete miti di animo e vi vedete con occhio benevolo?

— Di certo, o Signore; ci comportiamo con unione, senza discordia, siamo miti di animo e ci vediamo con occhio benevolo.

— Ma in qual modo Anuruddo, vi comportate voi con unione, senza discordia, siete miti di animo e vi vedete con occhio benevolo?

— Io penso così, o Signore; son giunto alfine; ho colto nel segno, io che con questi veri asceti vivo riunito.

Ed io, felice, o Signore, servo questi venerabili con opera amorevole, tanto in palese che in segreto; con parole amorevoli, tanto in palese che in segreto; con intenzioni amorevoli, tanto in palese che in segreto. Ed essendo così, o Signore, io penso: se io rinunziassi alla mia propria volontà e mi sottomettessi del tutto alla volontà di questi venerabili? E veramente o Signore, io ho rinunziato alla mia propria volontà e mi sono sottomesso alla volontà di questi venerabili. Differenti, o Signore, sono certamente i nostri corpi, ma io credo, noi abbiamo un solo volere.

E il ven. Nandiyo e il ven. Kimbilo dissero al Sublime:

— Anche io, o Signore penso così: sono giunto alfine; ho colto nel segno, io che con questi veri asceti vivo riunito. Ed io, felice, o Signore, servo questi venerabili con opera amorevole, tanto in palese che in segreto; con parole amorevoli tanto in palese che in segreto; con intenzioni amorevoli, tanto in palese che in segreto. Ed essendo così, o Signore, io penso: se io rinunziassi alla mia propria volontà e mi sottomettessi del tutto alla volontà di questi venerabili? E veramente, o Signore, io ho rinunziato alla mia propria volontà e mi sono sottomesso alla volontà di questi venerabili. Differenti, o Signore, sono certamente i nostri corpi, ma, io credo, noi abbiamo un solo volere. Così, o Signore, noi viviamo comportandoci con unione, senza discordia, siamo di animo mite e ci vediamo con occhio benevolo.

— Bene, bene, Anuruddo. E cercate anche di progredire, con serio proposito, Anuruddo, con zelo instancabile?

— Di certo, o Signore; noi cerchiamo di progredire con serio proposito e zelo instancabile.

— Ma in qual modo, Anuruddo, durate voi con serio proposito e zelo instancabile?

— Quello di noi, o Signore, che primo ritorna dalla cerca di elemosina nel villaggio, quegli prepara i posti e porta l'acqua da bere, l'acqua da lavare e lo sciacquatojo. Quegli che torna per ultimo dalla cerca nel villaggio e trova ancora del cibo, ne prende, se ne ha desiderio; ma se non ne ha, lo gitta sopra un terreno privo d'erba o nell'acqua corrente. Quindi mette in ordine i posti, toglie via l'acqua da bere e l'acqua da lavare e lo sciacquatojo e spazza il luogo. Quegli che vede che il bicchiere o la brocca o il vaso

da immondezze è vuoto, lo netta e ripone al suo posto. Se egli non può farlo da solo, chiama col cenno un altro di noi e noi accorriamo ad ajutarlo senza che per questo, o Signore, rompiamo il silenzio. Ed ogni quattro giorni, o Signori, sediamo l'intera notte intrattenendoci in discorsi religiosi. Così, o Signore, noi perseveriamo con serio proposito e zelo instancabile.

— Bene, bene, Anuruddo. Ma avete voi, Anuruddo, voi dunque che perseverate con serio proposito e zelo instancabile, avete voi aggiunto una soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata?

— Come no, o Signore? Ecco noi morti al desiderio, sfuggiti al male, ci raccogliamo a piacere, o Signore, tranquillamente sereni, nella santità della prima contemplazione. Questo, o Signore, è stato da noi raggiunto perseverando, con serio proposito e zelo instancabile: una soprannaturale, abbondante salute, la beata.

— Bene, bene, Anuruddo. Ma avete voi, Anuruddo, dopo aver salita e conquistata questa altezza, raggiunto ancora un'altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata?

— Come no, o Signore? Ecco noi conseguiamo a piacere, o Signore, nella pienezza dei sensi e del pensiero, l'intimo oceano di tranquillità, l'unità dello spirito libera dai sensi e dal pensiero, la beata serenità della concentrazione, la santità della seconda contemplazione. Dopo aver salita e conquistata quell'altezza, o Signore ci apparisce quest'altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata.

— Bene, bene, Anuruddo. Ma avete voi, Anuruddo, dopo aver salita e conquistata quest'altezza, raggiunto ancora un'altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata?

— Come no, o Signore? Ecco noi ci fermiamo a

piacere, o Signore, in sereno riposo, equanimi, vedendo con chiara coscienza e sentendo nel nostro corpo quella felicità di cui i Santi dicono; « l'equanime veggente vive felice ». Così conseguiamo noi la santità della terza contemplazione. Dopo aver salita e conquistata quell'altezza ci apparisce quest'altra soprannaturale, abondante salute, la quiete beata.

— Bene, bene, Anuruddo. Ma avete voi, Anuruddo, dopo aver salita e conquistata quest'altezza raggiunto ancora un'altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata?

— Come no, o Signore? Ecco noi raggiungiamo a piacere, o Signore dopo esserci spogliati di gioje e dolori, dopo aver annientato le antiche letizie e malinconie, la santità della quarta contemplazione; senza gioja nè dolore, equanime, chiara, completamente pura. Avendo salita e conquistata quell'altezza, ci apparisce quest'altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata.

— Bene, bene, Anuruddo. Ma avete voi, Anuruddo, dopo aver salita e conquistata quest'altezza, raggiunto ancora un'altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata?

— Come no, o Signore? Ecco noi conquistiamo a piacere, o Signore (sorpassando del tutto la percezione delle forme, annientando le percezioni riflesse e ripudiando le percezioni di pluralità, nel pensiero « senza confini è lo spazio »), il regno dello spazio illimitato. Avendo salita e conquistata quell'altezza, o signore, ci apparisce quest'altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata.

— Bene, bene, Anuruddo. Ma avete voi, Anuruddo, dopo aver salita e conquistata quest'altezza, raggiunto ancora un'altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata?

— Come no, o Signore? Ecco noi conquistiamo a piacere (sorpassando del tutto l'illimitata sfera dello spazio, nel pensiero « senza confini è la coscienza ») il regno della coscienza illimitata. Avendo salita e conquistata quell'altezza, o Signore, ci apparisce quest'altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata.

— Bene, bene, Anuruddo. Ma avete voi Anuruddo, dopo aver salita e conquistata quest'altezza, raggiunto ancora un'altra soprannaturale abbondante salute, la quiete beata?

— Come no, Signore? Ecco noi conquistiamo a piacere, o Signore (sorpassando del tutto la sfera illimitata della coscienza, nel pensiero « nulla è »), il regno della non esistenza. Avendo salita e conquistata quell'altezza, scopriamo quest'altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata.

— Bene, bene, Anuruddo. Ma avete voi, Anuruddo, dopo aver salita e conquistata quest'altezza, raggiunto ancora un' altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata?

— Come no, o Signore? Ecco noi raggiungiamo a piacere, o Signore (dopo aver sorpassato la sfera della non esistenza), i confini di ogni possibile percezione. Avendo salita e conquistata quell'altezza, scopriamo quest'altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata.

— Bene, bene, Anuruddo. Ma avete voi, Anuruddo, dopo aver salita e conquistata quest'altezza, raggiunto ancora un'altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata?

— Come no, o Signore? Ecco noi raggiungiamo a piacere o Signore (dopo avere sorpassato i confini di ogni possibile percezione), il dissolvimento del percepire; e, per colui che saggiamente vede, l'illusione è tolta. Avendo salita e conquistata quell'altezza, o Si-

gnore, noi, nella chiarezza del sapere, scopriamo questa altra soprannaturale, abbondante salute, la quiete beata. Un'altra quiete beata più alta o più gloriosa di questa, o Signore, noi non conosciamo.

— Bene, bene, Anuruddo. Un'altra quiete beata, più alta o più gloriosa di questa, o Anuruddo, non si trova.

E dopochè il Sublime ebbe con savii discorsi rallegrato, incoraggiato, e fatti ardenti e sereni il ven. Anuruddo, il ven. Nandiyo e il ven. Kimbilo, si levò dal suo sedile e partì. Il ven. Anuruddo, il ven. Nandiyo e il ven. Kimbilo, accompagnarono il Sublime e, dopo esser ritornati, il ven. Nandiyo e il ven. Kimbilo si rivolsero al ven. Anuruddo, domandando:

— Com'è ciò? Abbiamo noi forse detto al ven. Anuruddo: «noi godiamo di questo e quel grado di salute»? poichè il ven. Anuruddo ci ha rappresentati al Sublime come giunti fino allo spegnersi dell'illusione.

— No, in verità, i venerabili non mi hanno detto «noi godiamo di questo e quel grado di salute», ma io l'ho letto nel cuore dei venerabili ed ho veduto che questi venerabili godono di questo e quel grado di salute. E gli Dei mi hanno detto: «Di questo e quel grado di salute godono questi venerabili». E così ho io risposto alle domande del Sublime.

* * *

Ora Digho, uno straniero, uno spirito, si recò là dove dimorava il Sublime; salutò riverentemente il Sublime e si fermò da un lato. E, stando da un lato, Digho, lo straniero, lo spirito, parlò così al Sublime: «Benedetti sono i Vajjini, o Signore; in verità be-

nedetto è il popolo di Vajji dove il Sublime soggiorna, il Perfetto, colui che si è destato insieme a questi tre nobili giovani: il ven. Anuruddo, il ven. Nandiyo e il ven. Kimbilo ».

E, udendo la voce di Digho, lo straniero, lo spirito, gli Dei della terra fecero eco ripetendo:

« Benedetti sono i Vajjini, o Signore; in verità benedetto è il popolo di Vajji dove il Sublime soggiorna, il Perfetto, colui che si è destato, insieme a questi tre nobili giovani, il ven. Anuruddo, il ven. Nandiyo e il ven. Kimilo ».

E, udendo la voce degli Dei della terra, echeggiarono le voci degli Dei dei quattro grandi Re, ripetendo: « Benedetti sono i Vajjini o Signore; in verità benedetto è il popolo di Vajji dove il Sublime soggiorna, il Perfetto, colui che si è destato, insieme a questi tre nobili giovani: il ven. Anuruddo, il ven. Nandiyo e il ven. Kimbilo ».

E, udendo la voce degli Dei dei quattro grandi Re, echeggiarono le voci dei trentatrè Dei; e udendo la voce dei trentatrè Dei, echeggiarono le voci degli Dei delle Ombre; e udendo la voce degli Dei delle Ombre, echeggiarono le voci degli Dei della beatitudine; udendo la voce degli Dei della beatitudine, echeggiarono le voci degli Dei della gioja illimitata; e udendo la voce degli Dei della gioja illimitata, echeggiarono le voci degli Dei che dimorano al di là della gioja illimitata; e udendo la voce degli Dei che dimorano al di là della gioja illimitata, echeggiarono le voci degli Dei del mondo di Brahma. Così in un momento, in un attimo, giunse fino al mondo di Brahma notizia di quei venerabili.

« Così è, Digho, così è. Se le famiglie dalle quali quei nobili figli si sono dipartiti per vivere senza patria, pensassero con amore a quei tre nobili figli,

questo ridonderebbe anche a loro lungamente in bene e in salute.

« Se la parentela, se il villaggio, la città, la contrada, i nobili, i sacerdoti, i concittadini, i servi e tutto il mondo, o Digho, con i suoi Dei, Maro e Brahma, con le sue schiere di asceti e bramini, Dei ed uomini, pensassero con amore a quei tre nobili figli, questo ridonderebbe anche a loro lungamente in bene ed in salute.

« Vedi, o Digho, quanto quei tre nobili giovani operano pel bene e per la salute di molti, mossi da compassione verso il mondo; per l'utile, il bene e la salute degli Dei e degli uomini ».

Così parlò il Sublime. Contento si rallegrò Digho, lo straniero, lo spirito, sulle parole del Sublime.

III.

La parabola del serpente.

Questo io ho udito. In un certo tempo, soggiornava il Sublime presso Savatthi, nella foresta del Vincitore, nel giardino di Anathapindiko. In quel tempo un monaco di nome Arittho, già cacciatore di avvoltoj, aveva manifestato la seguente falsa opinione: « Così io « intendo la dottrina annunziata dal Maestro, che quelle « azioni dichiarate dannose dal Sublime non riescono « necessariamente a danno di chi le commette ».

Ora, a parecchi monaci venne all'orecchio che un monaco, per nome Arittho, già cacciator di avvoltoj, sosteneva questa falsa opinione. Così chè questi monaci si recarono là dove Arittho già cacciator d'avvoltoj soggiornava, e parlarono a lui così:

« E' egli vero, come si dice, fratello Arittho, che tu sostenga questa falsa opinione: « Così intendo la dottrina annunziata dal Maestro, che quelle azioni dichiarate dannose dal Sublime, non riescono necessariamente a danno di chi le commette? »

« Così è, o fratelli; io intendo appunto in questo modo la dottrina annunziata dal Maestro: che quelle azioni dichiarate dannose dal Sublime, non riescono necessariamente a danno di chi le commette ».

Ora, volendo quei monaci ritrarre Arittho, il già cacciator di avvoltoj, dalla sua falsa opinione, si volsero a lui con discorsi e lo ammonirono in questo modo:

« Non parlar così, fratello Arittho, non correggere il Sublime; non è bene correggere il Sublime; il Sublime non può aver detto queste cose. In vari modi, fratello Arittho, furono dichiarate dal Sublime le azioni dannose; ed esse riescono necessariamente a danno di chi le commette. Insoddisfacenti sono i desideri, ha detto il Sublime, pieni di dolore, pieni di tormenti, e ancor più di miseria. Ad ossa spolpate ha il Sublime paragonato i desiderî; a brandelli di carne ha il Sublime paragonato i desiderî; a paglia infiammata ha il Sublime paragonato i desiderî; a carboni ardenti ha il Sublime paragonato i desiderî; alla vanità dei sogni ha il Sublime paragonato i desiderî; a pitocchi ha il Sublime paragonato i desiderî; a frutti di un albero ha il Sublime paragonato i desiderî; al taglio di una spada ha il Sublime paragonato i desiderî; alla punta di una lancia ha il Sublime paragonato i desiderî; alla vendetta dei serpenti sono simili i desiderî, ha detto il Sublime, pieni di dolore, pieni di tormenti e ancor più di miseria » (1).

---

(1) I primi sette paragoni sono spiegati più dettagliatamente nel 54° discorso: un osso spolpato, senza carne, rosicchiato, insanguinato, gittato dal macellaio ad un cane mezzo morto di fame; un brandello di carne abbrancato da un avvoltojo, ma strappatogli da altri avvoltoj precipitati giù nella lotta per la vita e la morte; una fiaccola di paglia portata contro il vento che in breve si avolge alla mano, al braccio, al corpo; una fossa piena di carboni ardenti che a colui che vi è spinto dentro, prepara orribili sofferenze; giardini, boschi, acque che si son visti in sogno, ma che destatisi, si ricercano invano; un tesoro nascosto, del quale ci magnifichiamo al mercato, ma che i proprietari, tornati, si portano via; noci che uno che può arrampicarsi raccoglie siedendo sulla cima dell'albero, ma un altro che non può arrampicarsi, viene con tagliente accetta e taglia il ramo per prendersi le noci.

Gli altri tre paragoni non si trovano in altri discorsi; sono per altro chiari per sè stessi.

Ma Arittho, il monaco già cacciator d'avvoltoj, sebbene così visitato, sollecitato e ammonito da quei monaci, tenne fermo alla sua falsa opinione:

« Io, di certo, o fratello, intendo così la dottrina annunziata dal Sublime: che quelle azioni dichiarate dannose dal Sublime, non riescono necessariamente a danno di chi le commette ».

Quando adunque quei monaci videro che non potevano distogliere Arittho, il monaco già cacciator di avvoltoj, da questa falsa opinione, si recarono dove il Sublime, soggiornava, salutarono rispettosamente il Sublime, e si siedettero da un lato.

Allora quei monaci parlarono così al Sublime:

« Un monaco di nome Arittho, o Signore, già cacciatore d'avvoltoj, ha espresso la seguente falsa opinione: così io intendo la dottrina annunziata dal Sublime, che quelle azioni dichiarate dannose dal Sublime, non riescono necessariamente a danno di chi le commette.

« Di ciò noi avemmo notizia, o signore; ci recammo da Arittho e lo domandammo se ciò che si diceva fosse il vero. Alla nostra domanda, o Signore, ci rispose Arittho, il monaco già cacciatore d'avvoltoj: « Così è, o fratelli; certamente io intendo così la dottrina annunziata dal Sublime, che quelle azioni dichiarate dannose dal Sublime non riescono necessariamente a danno di chi le commette ».

« Ora volendo noi distogliere Arittho il monaco già cacciator d'avvoltoj, dalla sua falsa opinione, ci rivolgemmo a lui, gli parlammo ammonendolo così: non parlare in tal modo, o fratello Arittho, non correggere il Sublime, non è bene correggere il Sublime; il Sublime non può aver detto queste cose. In varî modi, fratello Arittho, furono dichiarate dal Sublime le azioni dannose, ed esse riescono necessariamente a danno di chi le commette. Insoddisfacenti sono i desiderî, ha

detto il Sublime, pieni di dolore, pieni di tormenti e ancor più di miseria. Ad ossa spolpate ha il Sublime paragonato i desiderî; a brandelli di carne ha il Sublime paragonato i desiderî; a paglia infiammata ha il Sublime paragonato i desiderî; alla vanità dei sogni ha il Sublime paragonato i desiderî; a pitocchi ha il Sublime paragonato i desiderî; a frutti di un albero ha il Sublime paragonato i desiderî; al taglio di una spada ha il Sublime paragonato i desiderî; alla punta di una lancia ha il Sublime paragonato i desiderî; alla vendetta dei serpenti sono simili i desiderî, ha detto il Sublime, pieni di dolore, pieni di tormenti e ancor più di miseria.

« Ora, sebbene, o Signore, così da noi visitato, sollecitato ed ammonito, Arittho, il monaco già cacciator d'avvoltoj, tenne tuttavia fermo a questa sua falsa opinione: « Io certamente, o fratelli, intendo così la dottrina annunziata dal Sublime: che quelle azioni dichiarate dannose dal Sublime non riescono necessariamente a danno di chi le commette ». Poichè dunque noi, o Signore, non potemmo distogliere Arittho, il monaco già cacciator d'avvoltoj, da questa falsa opinione, decidemmo di riferir la cosa al Sublime.

Allora il Sublime si rivolse ad uno dei monaci:

« Va o monaco, e dì in mio nome ad Arittho, il monaco già cacciator d'avvoltoj: il Maestro ti chiama, fratello Arittho ».

« Bene, o Signore! » rispose quel monaco, ubbidendo al Sublime; si recò là dove Arittho, il monaco già cacciator d'avvoltoj, soggiornava, e disse a lui così: « il Maestro ti chiama, fratello Arittho ».

« Bene, o fratello, io vengo! », rispose Arittho, il monaco già cacciator d'avvoltoj, a quel monaco; si recò dove il Sublime soggiornava, salutò rispettosamente il Sublime e si pose a sedere a lato. E il Sublime così

parlò ad Arittho, il monaco già cacciator d'avvoltoj:

« E' egli vero, come si dice, Arittho, che tu abbia adottato questa falsa opinione: « Così io intendo la dottrina annunziata dal Sublime: che quelle azioni dichiarate dannose dal Sublime non riescono necessariamente a danno di chi le commette? »

« Così è infatti: io, o Signore, interpreto in questo modo la dottrina annunziata dal Sublime: che quelle azioni dichiarate dannose dal Sublime non riescono necessariamente a danno di chi le commette ».

« Da chi hai tu dunque udito, o illuso che io abbia annunziato una tale dottrina? Non ho io, o sciocco, in varî modi dichiarato le azioni dannose e spiegato che esse riescono necessariamente a danno di chi le commette? Insoddisfacenti (io ho detto) sono i desiderî, pieni di dolori, pieni di tormenti e ancor più di miseria; ad ossa spolpate io ho assomigliato i desiderî; a brandelli di carne io ho assomigliato i desiderî; a paglia infiammata io ho assomigliato i desiderî; a carboni ardenti io ho assomigliato i desiderî; alla vanità dei sogni io ho assomigliato i desiderî; a pitocchi ho assomigliato i desiderî; ai frutti d'un albero ho assomigliato i desiderî; al taglio d'una spada ho assomigliato i desiderî; alla punta d'una lancia ho assomigliato i desiderî; alla vendetta del serpente, io ho detto, sono simili i desiderî, pieni di dolori, pieni di tormenti e ancor più di miseria. Ma tu, o sciocco, intendendo male, ci vuoi correggere e ti scavi a te stesso la fossa e ti fai reo di grave colpa. Questo ridonderà a te, o sciocco, a grande infortunio e sofferenza ».

E il Sublime si rivolse ai monaci: « Che pensate voi, o monaci? Non ha forse questo monaco Arittho, già cacciator d'avvoltoj, seminato discordia nel nostro sacro ordine? »

« Come sarebbe ciò possibile, o Signore? no veramente, o Signore ».

A queste parole Arittho, il monaco già cacciator di avvoltoj, si assise muto, stordito, curvato il dorso, abbassato il capo e la faccia coperta di ardente rossore. E quando il Sublime vide come Arittho, il monaco già cacciator d'avvoltoj, siedeva mutolo, stordito curvato il dorso, abbassato il capo e la faccia coperta di ardente rossore, gli rivolse il discorso così:

« Ciò si manifesterà come la tua propria falsa opinione, o sciocco; io interrogherò ora i monaci ».

E il Sublime si indirizzò ai monaci:

« Intendete voi ancora, o miei monaci, la dottrina annunziata, come questo monaco Arittho, già cacciator d'avvoltoj il quale, male comprendendo, ci corregge e scava a sè stesso la fossa e si fa reo di grave colpa? »

« Non così, o Signore. In vari modi, o Signore, il Sublime ci ha esposto e dichiarato le azioni dannose, come esse riescono necessariamente a danno di colui che le commette. Insoddisfacenti sono i desiderî, ha detto il Sublime, pieni di dolore, pieni di tormenti e ancor più di miseria. Ad ossa spolpate il Sublime ha assomigliato i desiderî; a brandelli di carne il Sublime ha assomigliato i desiderî; a paglia infiammata il Sublime ha assomigliato i desiderî; a carboni ardenti il Sublime ha assomigliato i desiderî; alla vanità dei sogni il Sublime ha assomigliato i desiderî; a pitocchi il Sublime ha assomigliato i desiderî; ai frutti di un albero il Sublime ha assomigliato i desiderî; al taglio di una spada il Sublime ha assomigliato i desiderî; alla punta di una lancia il Sublime ha assomigliato i desiderî; alla vendetta del serpente sono simili i desiderî; ha detto il Sublime, pieni di dolore, pieni di tormenti e ancor più di miseria ».

« Bene, o monaci; voi, o monaci, ben comprendete

l'annunziata dottrina. Certamente io vi ho o monaci, in molti modi dichiarato ed esposto le azioni dannose e come esse necessariamente riescono a danno di chi le commette. Insoddisfacenti, ecc., ecc.

« Ma questo monaco Arittho, già cacciator di avvoltoj, male intendendo, ci vuol correggere e scava a sè stesso la fossa e si fa reo di grave colpa. Ciò ridonderà a grande infortunio e dolore di questo uomo illuso. Che poi egli, o monaci, fuori di questi desiderî, fuori dei desiderî consci, fuori di ciò che sotto il desiderio si intende, possa trovare altri desiderî, è cosa del tutto impossibile.

« Di certo, o monaci, vi sono degli sciocchi che si appropriano la dottrina e sebbene si sieno appropriata la dottrina, non ricercano però con saggezza il senso della dottrina. E poichè essi non ne ricercano con saggezza il senso, la dottrina non dà loro alcuna conoscenza. Essi apprendono la dottrina solo per discorrere e manifestare la loro opinione. Lo scopo pel quale essi apprendono la dottrina essi non scorgono. Le dottrine così a torto apprese ridondano loro in grande infortunio e dolore. E perchè ciò? Perchè essi, o monaci, hanno a torto appreso la dottrina. Egli è, o monaci come se un uomo che desidera serpenti, cerca serpenti, esce a caccia di serpenti, trovasse un robusto serpente e lo afferrasse pel corpo o per la coda; il serpente si rivolterebbe contro di lui e lo morderebbe alla mano al braccio o in altre membra, così che egli in seguito ne morrebbe o sopporterebbe mortali dolori. E perchè ciò? Perchè egli non avrebbe convenientemente afferrato il serpente. Così appunto, o monaci, vi sono sciocchi, ai quali la dottrina malamente appresa ridonda in molto infortunio e dolore. E perchè ciò? Perchè non hanno convenientemente appresa la dottrina.

« Ma vi sono anche, o monaci, nobili figli che fanno loro propria la dottrina. Dopochè essi se l'hanno fatta propria, ricercano con saggezza il senso della dottrina; e poichè essi ne ricercano il senso con saggezza, la dottrina produce in loro la conoscenza. Essi non apprendono la dottrina solo per parlarne o manifestare la loro opinione. Lo scopo pel quale apprendono la dottrina, essi conoscono bene; e le dottrine convenientemente apprese, concedono loro grande bene e salute. E perchè ciò? Perchè essi, o monaci, hanno convenientemente appreso le dottrine.

« Egli è o monaci, come se un uomo che desidera serpenti, cerca serpenti, esce a caccia di serpenti, trovasse un robusto serpente e con una forcina adoprata in modo adatto lo forzasse a terra; e dopo che con una forcina adoprata in modo adatto l'avesse forzato a terra, l'afferrasse ben saldamente al collo; se anche o monaci, il serpente gli si attorcigliasse col corpo alla mano, al braccio o ad altre membra, pure egli non ne temerebbe la morte nè dolore mortale. E perchè no? Perchè egli, o monaci, avrebbe convenientemente afferrato il serpente. Così appunto, o monaci, vi sono anche nobili figli ai quali le dottrine, convenientemente apprese, ridondano in grande bene e salute. E perchè ciò, Perchè essi, o monaci, hanno convenientemente appreso le dottrine.

« Perciò o monaci, ciò che voi comprendete del senso del mio discorso, conservatelo fedelmente; ma ciò che non comprendete del senso del mio discorso, io dovrò intrattenermene con voi affinchè vi siano monaci bene addottrinati.

« Io voglio o monaci, assomigliare la dottrina ad una zattera adatta al traversare, non ad esser conservata. Udite ciò e fate bene attenzione al mio discorso ».

« Sì o Signore », risposero attenti al Sublime quei monaci. — Il Sublime parlò così:

« Come se un uomo in viaggio, o monaci, giungesse ad un gran fiume, e la riva di quà fosse piena di pericoli e di spaventi, quella di là, sicura, libera da spaventi; e non vi fosse alcun battello per traversare, nessun ponte per raggiungere l'opposta riva; questo uomo pensasse: « il fiume è grande, questa riva è piena di pericoli e di spaventi, ma l'altra è sicura, libera da spaventi; e non vi è un battello per traversare, non un ponte per raggiungere l'opposta riva; eh! se io raccogliessi ora canne e rami, cespugli e fogliami e componessi una zattera, e con questa zattera, aiutandomi con mani e piedi, felicemente trapassassi all'altra riva? E l'uomo o monaci, raccogliesse canne e rami, cespugli e fogliami, componesse una zattera, e con questa zattera, aiutandosi con mani e piedi, trapassasse felicemente all'altra riva; e, salvato, giunto di là, egli pensasse: « preziosa, in verità, mi è questa zattera; per mezzo di questa zattera io, aiutandomi con le mani e coi piedi, son giunto felicemente all'altra riva. Eh! se io mi ponessi questa zattera sul capo o me la caricassi sulle spalle e andassi dove io voglio? » Che pensate o monaci? Farebbe in tal modo questo uomo un giusto uso della zattera? »

« In verità no, o Signore ».

« Che cosa dunque dovrebbe l'uomo fare per usare giustamente della zattera? Quest'uomo, o monaci, salvato e giunto di là, penserebbe così: « preziosa, in verità mi è stata questa zattera; per mezzo di questa zattera io, aiutandomi con le mani e coi piedi, sono giunto felicemente all'altra riva. Eh! se io deponessi questa zattera sulla spiaggia o la calassi nel fiume e me ne andassi dove io voglio? » In tal modo veramente, o monaci, questo uomo farebbe un retto uso della zat-

tera. Così adunque io ancora, o monaci, ho esposto la dottrina: come una zattera adatta al trapassare, non ad esser conservata.

« Vi sono, o monaci, sei false dottrine; quali sei? — L'uomo comune, senza esperienza, o monaci, che non comprende i santi, ignorante le sacre dottrine, estraneo alle sacre dottrine, che non comprende gli eletti, ignorante la dottrina degli eletti, estraneo alla dottrina degli eletti — considera così il corpo: questo mi appartiene, ciò sono io, questo è il mio Intimo; egli considera così la sensibilità: questa mi appartiene, ciò sono io, questo è il mio Intimo; egli considera così la percezione: questa mi appartiene, ciò sono io, questo è il mio Intimo; egli considera così le composizioni: esse mi appartengono, ciò sono io, queste sono il mio Intimo; e ciò che si vede, si ode, si pensa, si conosce, si raggiunge, si ricerca, si investiga nello spirito, anche di ciò egli pensa: ciò mi appartiene, ciò sono io, questo è il mio Intimo. Ed anche del dogma che insegna « questo è il mondo, questa l'anima, questo io sarò dopo la mia morte, io resterò, durevole, eterno, immutabile, eternamente uguale », anche di ciò egli pensa: ciò mi appartiene, ciò sono io, questo è il mio Intimo (1).

Ma il discepolo sperimentato, santo, o monaci, che comprende i santi, conosce le sacre dottrine, è fami-

---

(1) In queste « sei false dottrine », con linguaggio e forma scolastico-buddhistica modellata sulla teoria dei cinque Skandha, si viene a dire che, se si vuol parlare di anima, deve intendersi un *quid* senza veruna qualità. Ora, può forse chiamarsi esistente ciò che non ha corpo, non sensazione, non percezione, non forma, non coscienza? Evidentemente no. Dal che

gliare con le sacre dottrine, che comprende gli eletti, conosce gli eletti, è famigliare con le dottrine degli eletti, considera così il corpo: ciò non mi appartiene, ciò non sono io, questo non è il mio Intimo; considera la sensazione: ciò non mi appartiene, ciò non sono io, questa non è il mio Intimo; considera la percezione: questa non mi appartiene ciò non sono io, ciò non è il mio Intimo; considera le composizioni: esse non mi appartengono ciò non sono io, esse non sono il mio Intimo; e ciò che si vede, si ode, si pensa, si conosce, si raggiunge, si ricerca si investiga nello spirito, anche di ciò egli pensa: ciò non mi appartiene, ciò non sono io, questo non è il mio Intimo. Ed anche del dogma che insegna « questo io sarò dopo la mia morte, io resterò, durevole, eterno, immutabile, eternamente uguale » anche di ciò egli pensa: ciò non mi appartiene, ciò non

---

risulta falsa la 6ª dottrina: quella che afferma la realtà assoluta dell'anima. Poco appresso troveremo condannata in modo anche più risoluto la falsità di questa dottrina.

D'altra parte, una tal negazione riguarda solo i fatti della coscienza; e, certo, per noi uomini che non possiamo parlar d'altro che di quel che cade o può cadere nella coscienza, una tale negazione annienta tutto. Ma ci dà questo il diritto di estendere il valore della negazione oltre tutto ciò che cade o può cadere nella coscienza? Che vorrebbe dire: negare non si sa che? Gli è perciò che in questo importantissimo episodio sentiamo il Buddha rifiutare, come propria del suo « intimo » ogni forma: ma il concetto di « intimo » rimane; e rimane così l'ambiguità intellettualmente insolubile in cui abbiamo ripetutamente veduto riuscire il Buddhismo, come riesce qualunque ricerca filosofica quando si avvede che parlar di realtà al di fuori delle forme della nostra coscienza è un giuocare con ombre. Io torno volentieri su questa riconosciuta ambiguità; perchè in essa appunto si rivela tutta la sincerità e la conseguenza logica del Buddhismo. La Filosofia non può aver risultato positivo. Essa si divora da sè quando (come è inevitabile) giunge alla domanda che l'Intelletto rivolge a sè stesso, sulla sua propria validità.

sono io, questo non è il mio Intimo. Considerando così le cose, ei non conosce irragionevoli timori ».

A queste parole uno dei monaci si rivolse al Sublime: « possono sorgere, o Signore irragionevoli timori per motivi esterni? »

« Può essere, o monaco, — disse il Sublime. — Può, per esempio, un uomo, o monaco, aver tali sentimenti: Ah, io l'ho perduto, io non l'avrò più! Ah potessi riaverlo! Io non potrò mai più ottenerlo! Ed egli è triste, affranto, geme, si percuote il petto sospirando e cade in disperazione. Così, o monaco, possono sorgere irragionevoli timori per motivi esterni ».

« E possono cessare, o Signore, irragionevoli timori per motivi esterni? »

« Può essere, o monaco, — disse il Sublime. — Può, per esempio, un uomo, o monaco, non aver tali sentimenti: Ah io l'ho perduto, io non l'avrò più! Ah potessi riaverlo! Io non potrò mai più ottenerlo!

« Ed egli non è triste, non è affranto, non geme, non si percuote il petto sospirando e non cade in disperazione. Così, o monaco, possono cessare irragionevoli timori per motivi esterni ».

« Ma possono sorgere, o Signore, irragionevoli timori per motivi interni? »

« Può essere, o monaco, — disse il Sublime. — Per esempio, uno ha l'opinione: questo è il mondo, questa è l'anima, questo io diverrò dopo la mia morte, imperituro, durevole, eterno, immutabile, sempre uguale, di certo così io resterò. Ed egli ode dal Perfetto o da un discepolo del Perfetto l'annunzio della verità che dalle fondamenta distrugge ogni attaccamento e ogni soddisfazione in false dottrine, dogmi e sistemi e che conduce alla cessazione di ogni esistenza, allo spogliarsi d'ogni impulso vitale, all'annientamento della volontà di vivere, alla fine dell'illusione, allo

scioglimento, alla estinzione. Ed egli esclamerà: Annientato, ahimè, andrò perduto! Io non sarò più! Egli è triste, affranto, geme, si percuote il petto sospirando, e cade in disperazione. Così o monaco, possono sorgere irragionevoli timori per motivi interni ».

« E possono, o Signore, cessare irragionevoli timori per motivi interni! »

« Può essere, o monaco, — disse il Sublime. — Per esempio, uno non ha l'opinione: questo è il mondo, questa è l'anima, questo io diverrò dopo la mia morte, imperituro, durevole, eterno, immutabile, sempre uguale, di certo io così resterò. Ed egli ode dal Perfetto o da un discepolo del Perfetto l'annunzio della verità che dalle fondamenta distrugge ogni attaccamento e ogni soddisfazione in false dottrine, dogmi e sistemi e che conduce alla cessazione di ogni esistenza, allo spogliarsi d'ogni impulso vitale, all'annientamento della volontà di vivere, alla fine dell'illusione, allo scioglimento, alla estinzione. Ed egli non esclama: Annientato, ahimè, andrò perduto! Io non sarò più! Egli non è triste, non è affranto, non geme, non si percuote il petto sospirando, non cade in disperazione. Così, o monaco, possono cessare irragionevoli timori per motivi interni.

« Potreste voi, o monaci, raggiungere un bene, il cui possesso rimanesse imperituro, durevole, eterno, immutabile, sempre uguale? Conoscete voi o monaci, un tal bene? »

« In verità, no, o Signore! »

« Bene, o monaci; anche io, o monaci, non conosco un tal bene il cui possesso rimarrebbe imperituro, durevole, eterno, immutabile, sempre uguale.

« Partecipate voi, o monaci, ad una credenza all'immortalità, per la quale il credente sia liberato dal male, dalla miseria, dalle pene, dal dolore e dalla di-

sperazione? Conoscete voi, o monaci, una credenza nell'immortalità, che offra al credente liberazione dal male, dalla miseria, pene, dolore e disperazione? »

« In verità, no, o Signore ».

« Bene, o monaci; anche io o monaci, non conosco una credenza nell'immortalità che offra al credente liberazione dal male, dalla miseria, pene, dolore e disperazione.

« Siete voi seguaci, o monaci, di una scuola per mezzo della quale il seguace sia protetto dal male, dalla miseria, pene, dolore e disperazione? Conoscete voi, o monaci, una scuola che possa proteggere il seguace dal male, miseria, pene, dolore e disperazione? »

« In verità, no, o Signore ».

« Bene, o monaci; anche io, o monaci, non conosco una scuola che possa proteggere il seguace dal male, dalla miseria, pene, dolore e disperazione.

« Se l'*Io*, o monaci, esistesse, potrebbe egli darsi anche il *Mio?* »

« Sì, o Signore ».

« Se il *Mio* esistesse, potrebbe egli darsi anche il *Me?* »

« Certamente, o Signore ».

« Poichè ora nè l'*Io* nè *Mio*, o monaci, possono veramente esser raggiunti, che diremo del dogma che insegna: questo è il mondo, questa l'anima, questo diverrò io dopo la mia morte, imperituro, durevole, eterno, immutabile sempre uguale, io così resterò? »

« Non è questa, o monaci, del tutto una vecchia dottrina da pazzi? »

« Che altro sarebbe, o Signore, se non una vecchia dottrina da pazzi? » (1)

---

(1) È notevolissimo anche in questo modo di argomentare, il punto di partenza empirico caratteristico del Buddhismo. Il

« Che ne dite, o monaci: il corpo è desso perituro o imperituro? » (1)

« Perituro, o Signore ».

« Ma ciò che è perituro è desso bene o male? »

« Male, o Signore ».

« Ma di ciò che è perituro, male, fugace, si può con verità dire: questo mi appartiene, ciò sono io, questo è il mio Intimo? »

« No, certamente, o Signore ».

« Che ne pensate, o monaci: la sensazione è peritura o imperitura »

« Peritura o Signore ».

« Ciò che è perituro, è desso bene o male? »

« Male, o Signore ».

« Ma di ciò che è perituro, male, fugace, si può con verità dire: questo mi appartiene, ciò sono io, questo è il mio Intimo? »

« No, certamente, o Signore ».

« Che ne pensate, o monaci: la percezione è dessa peritura o imperitura? »

Buddha non dice, basandosi sopra qualche argomento astratto: « la personalità è illusoria, dunque le parole *io* e *mio* non hanno realtà »: ma, basandosi sull'esperienza, dice: *io* e *mio* e *me* non possono di fatto esser raggiunti poichè ci sfuggono di minuto in minuto e niuno può ripromettersi di essere domani quello che sembra di essere oggi.

Nei Discorsi 109, 146, 147 e 148, tale critica è svolta con perfetta conseguenza e chiarezza. Essa dice, in sostanza: la realtà del Soggetto cosciente è relativa a quella che supponiamo sotto le qualità e che chiamiamo: oggetto o sostanza. Ora, poichè queste qualità sono tutte senza eccezione variabili e fugaci e la supposizione di un oggetto assolutamente privo di qualità equivale a un discorrere senza senso; — ne segue che altrettanto deve dirsi di un soggetto conoscente, reale per sè stesso, indipendente dal fatto fugace della conoscenza. Un *Io* assolutamente reale non esiste.

(1) Vengono ora esaminati i 5 Skanda: il Corpo, la Sensazione, la Percezione ecc. Vedi Cap. III.

« Peritura, o Signore ».

« Ma ciò che è perituro, è bene o male? »

« Male, o Signore ».

« Ma di ciò che è perituro, male, fugace, si può con verità dire: questo mi appartiene, ciò sono io, questo è il mio Intimo? »

« No, veramente, o Signore ».

« Che ne pensate, o monaci: le composizioni sono esse periture o imperiture? »

« Periture, Signore ».

« Ma ciò che è perituro, è bene o male? »

« Male, o Signore ».

« Ma di ciò che è perituro, male, fugace, si può con verità dire: questo mi appartiene, ciò sono io, questo è il mio Intimo? »

« No, certamente, o Signore ».

« Che ne pensate, o monaci: la coscienza è peritura o imperitura?

« Peritura, o Signore ».

« Ma ciò che è perituro, è bene o male? »

« Male, o Signore ».

« Ma di ciò che è perituro, male, fugace, si può con verità dire: questo mi appartiene, ciò sono io, questo è il mio Intimo? »

« No, certamente, o Signore ».

« Perciò o monaci, tutto ciò che esiste di corporeo, passato, futuro e presente, proprio ed estraneo, rozzo e sottile, ignobile e nobile, lontano e vicino, ogni cosa corporea è, secondo verità e con tutta saggezza da considerare così: ciò non mi appartiene, ciò non sono io, questo non è il mio Intimo.

« Tutto ciò che esiste come sensazione, passata, futura e presente, propria ed estranea, rozza e sottile, ignobile e nobile, lontana e vicina, ogni sensazione è, secondo verità e con tutta saggezza, da considerare

così: ciò non mi appartiene, ciò non sono io, questa non è la mia essenza.

« Tutto ciò che esiste come percezione, passata, futura, presente, propria ed estranea, rozza e sottile, nobile e ignobile, lontana e vicina, ogni percezione è, secondo verità e con tutta saggezza, da considerare così: ciò non mi appartiene, ciò non sono io, questo non è il mio Intimo.

« Tutto ciò che esiste come composizione, passata, presente e futura, propria ed estranea, rozza e sottile, nobile e ignobile. lontana e vicina, tutte le composizioni sono, secondo verità e con tutta saggezza, da considerare così: esse non mi appartengono, ciò non sono io, esse non sono il mio Intimo.

« Tutto ciò che esiste come coscienza, passata, presente e futura, propria ed estranea, rozza e sottile, nobile e ignobile, lontana e vicina, ogni coscienza è, secondo verità e con tutta saggezza, da considerare così: essa non mi appartiene, ciò non sono io, essa non è il mio Intimo.

« Vedendo in tal modo le cose o monaci, il discepolo esperimentato e santo divien sazio del corpo, sazio della sensazione, sazio della percezione, sazio delle composizioni, sazio della coscienza. Sazio, rinunzia. Per la Rinunzia egli divien libero. « Nel liberato è la liberazione », questa conoscenza si fa chiara in lui. Estinta è la vita, completa la santità, completa l'opera, questo mondo non è più; egli comprende tutto ciò. Un tale monaco, o monaci vien chiamato « colui che schiude i serrami »; vien chiamato « colui che ha empito le fosse »; vien chiamato « colui che non può deviare »; vien chiamato « colui che non trova impedimenti »; vien chiamato « santo, senza bandiera, senza carico, distaccato da tutto ».

« Ma come, o monaci, un monaco diviene « colui

che schiude i serrami »? Egli rinnega, o monaci, l'ignoranza, la taglia alla radice, la fa simile ad un troncone di palma così che essa non può più germogliare, non può più svilupparsi. Così, o monaci, diviene un monaco « colui che schiude i serrami ».

« Ma come, o monaci, un monaco diviene « colui che ha empito le fosse »? Egli rinnega, o monaci, il mondo del nascere, gravido di esistenze; lo taglia alla radice, lo fa simile ad un troncone di palma, così che esso non può più germogliare, non può più svilupparsi. Così, o monaci, diviene un monaco « colui che ha riempito le fosse » (1).

« Ma come, o monaci, un monaco diviene « colui che non può deviare »? Egli rinnega, o monaci, la volontà di vivere; la taglia alla radice, la fa simile ad un troncone di palma che non può più germogliare, non può più svilupparsi. Così, o monaci, diviene un monaco « colui che non può deviare ».

« Ma come, o monaci, un monaco diviene « colui che non trova impedimenti »? Egli rinnega o monaci, i cinque legami dell'illusione terrena (2); li taglia alla radice, li fa simili ad un troncone di palma che non può germogliare, non può più svilupparsi. Così, o monaci, diviene un monaco « colui che non trova impedimenti ».

« E come, o monaci, diviene un monaco, santo, senza bandiera, senza carico, distaccato da tutto? Egli rinnega, o monaci, la presunzione dell'*Io;* la taglia alla radice, la fa simile ad un troncone di palma, così che essa non può più germogliare, non può più svilupparsi.

---

(1) Che ha finito di riempire le fosse coi suoi proprî cadaveri nell'infinito corso dell'esistenze.

(2) Vedi pag. 62.

Così, o monaci, diviene un monaco, santo, senza bandiera, senza carico, distaccato da tutto.

« Un tal monaco liberato nell'animo, o monaci, gli stessi dèi Indo, Brahma, e Pajâpati non ardiscono di tentare; la coscienza di questo Perfetto è ferma. E perchè no? Già nel tempo di sua vita io chiamo, o monaci, questo Perfetto: irremovibile. —

« Io che così parlo, così insegno, o monaci, me accusano alcuni asceti e brahmani, senza ragione, in vano modo, falsamente, con ingiustizia: « un negatore è l'asceta Gotamo: egli annunzia la distruzione, l'annientamento, dell'essere vivente ». Di ciò ch'io non sono, o monaci, e non dico, di ciò mi accusano quei cari asceti e brahmani, senza ragione, in vano modo, falsamente, con ingiustizia: « un negatore è l'asceta Gotamo; egli annunzia la distruzione, l'annientamento, dell'essere vivente ». Solo una cosa, o monaci, io annunzio oggi come pel passato: il dolore e la estirpazione del dolore.

« Ora, quando gli uomini, o monaci, biasimano, condannano, perseguitano e attaccano il Perfetto, il Perfetto, o monaci, non diviene impaziente, malevolo, o di animo depresso. E quando gli uomini, o monaci, lodano, fanno grande stima, apprezzano e onorano il Perfetto, il Perfetto, o monaci, non diviene lieto, allegro o di animo gonfio. Quando gli uomini, o monaci, lodano, tengono in grande stima, apprezzano e onorano il Perfetto, il Perfetto, o monaci, pensa così: perchè tutto ciò fu già saputo una volta, essi mi fanno tali onori (1).

« Perciò ancora, o monaci, sebbene gli uomini vi biasimino, condannino, perseguitino e attacchino, non ne divenite però impazienti, malevoli, o di animo depresso.

---

(1) Allude ai Buddha anteriori. (Vedi pag. 115).

Perciò ancora, o monaci, sebbene gli uomini vi lodino, vi tengano in grande stima vi apprezzino e vi onorino, non ne divenite però lieti, allegri o di animo gonfio.

« Perciò ancora, o monaci, se gli uomini vi loderanno, vi terranno in grande stima, vi apprezzeranno e onoreranno, voi penserete: perchè tutto ciò fu già saputo una volta, essi ci fanno tali onori.

« Perciò, o monaci, ciò che non vi appartiene, abbandonatelo. Ciò che voi avrete abbandonato ridonderà lungamente a vostro bene e salute.

« Ma che cosa, o monaci, non vi appartiene?

« Il corpo, o monaci, non vi appartiene; abbandonatelo. Esso, che avrete abbandonato, ridonderà a vostro gran bene e salute. La sensazione, o monaci, non vi appartiene; abbandonatela. Essa, che avrete abbandonata, ridonderà a vostro gran bene e salute. La percezione, o monaci, non vi appartiene; abbandonatela. Essa, che avrete abbandonata, ridonderà a vostro gran bene e salute. Le composizioni, o monaci, non vi appartengono; abbandonatele. Esse, che avrete abbandonate, ridonderanno a vostro gran bene e salute. « La coscienza, o monaci, non vi appartiene; abbandonatela. Essa che avrete abbandonata, ridonderà a vostro gran bene e salute.

« Che ne pensate, o monaci: se un uomo si portasse via o bruciasse o trattasse a suo piacere tutto ciò che in questa Foresta del Vincitore si trova di erbe, cespugli, rami e foglie, pensereste voi forse: quest'uomo ci porta via, ci brucia, o ci tratta a suo piacere? »

« No, certamente, o Signore ».

« E perchè no? »

« Quelle cose non sono già, o Signore, il nostro *Io* o *Mio* ».

« Così ancora, o monaci, abbandonate ciò che non vi appartiene. Ciò che avrete abbandonato, ridonderà

a vostro grande bene e salute. E qual cosa, o monaci, non vi appartiene? Il corpo, o monaci, non vi appartiene; abbandonatelo. Esso, che avrete abbandonato, ridonderà a vostro gran bene e salute. La sensazione, o monaci, non vi appartiene; abbandonatela. Essa, che avrete abbandonata, ridonderà a vostro gran bene e salute. La percezione, o monaci, non vi appartiene; abbandonatela. Essa, che avrete abbandonata ridonderà a vostro gran bene e salute. Le composizioni o monaci, non vi appartengono; abbandonatele. Esse, che avrete abbandonate ridonderanno a vostro gran bene e salute. La coscienza, o monaci, non vi appartiene; abbandonatela. Essa, che avrete abbandonata, ridonderà a vostro gran bene e salute.

* * *

Così, o monaci, è stata da me annunziata, mostrata, scoperta, esposta, svelata la verità; e quei monaci che sono santi, annientatori dell'illusione, giunti alla fine, che hanno compiuto l'opera, deposto il carico, raggiunto la salute, hanno annientato i legami dell'esistenza, liberati in perfetta saggezza; per questi il giro dell'esistenza non è giammai (1).

« Così ho io, o monaci, bene annunziata, mostrata; scoperta, esposta, svelata la verità.

« Così la verità, o monaci, è stata da me bene annunziata, mostrata, scoperta, esposta, svelata. E quei monaci che si sono spogliati dei cinque legami dell'illusione terrena, tutti questi giungono in alto dove si estinguono, nè mai più tornano in questo mondo (2).

---

(1) Nota bene: non è e non è stata mai.
Sono illusione, il passato, il presente e il futuro.
(2) I cinque legami, vedi pag. 62.

« Così ho io, o monaci, bene annunziato, mostrato, scoperto, esposto, svelato la verità.

« Così la verità è stata da me bene annunziata mostrata, scoperta, esposta, svelata. E quei monaci che si sono spogliati dei tre legami dell'illusione, e che, già netti dal desiderio e dall'odio, son quasi puri, tutti quelli tornano ancora una volta; solo per una volta tornati in questo mondo, porranno un termine al dolore.

« Così ho io, o monaci, annunziato, mostrato, scoperto, esposto, svelato la verità. Così la verità, o monaci, è stata da me annunziata, mostrata, scoperta, esposta, svelata. E quei monaci che si sono spogliati dei tre legami dell'illusione terrena, tutti questi sono divenuti uditori dell'Annunzio, e sfuggiti alla rovina, consci della scopo, volano incontro al completo ridestarsi.

« Così ho io, o monaci, bene annunziato, scoperto, esposto, svelato la verità.

« Così la verità o monaci è stata da me annunziata, mostrata, scoperta, esposta, svelata. E quei monaci che sono dediti alla verità, dediti alla dottrina, tutti questi volano incontro al completo ridestarsi.

« Così ho io, o monaci, bene annunziato, mostrato, scoperto, esposto, svelato la verità.

« Così la verità, o monaci, è stata da me bene annunziata, mostrata, scoperta, esposta, svelata. E quelli che sentono fiducia e amore per me, tutti questi salgono verso il cielo » (1).

---

(1) Questi, che non hanno sciolto alcuno dei cinque legami, e si trovano ai primi passi nella via religiosa — per essi sono le ricompense celesti, dopo le quali ritorneranno alla vita umana. (Vedi pag. 100). Del resto, tutto quest'ultimo paragrafo,

Così parlò il Sublime. Contenti, si rallegrarono quei monaci sulle parole del Sublime.

---

da pag. 267 m' ha tutta l'aria di un' aggiunta di qualche pio monaco dei tempi posteriori.

A compimento di quanto dissi sulle Caste indiane (pag. 117), aggiungo che, dai Discorsi, emerge evidente il niun conto in cui eran tenute dal Buddha. Più d'un Discorso (per es.: l'84°, il 93°, il 96°) tratta particolarmente tale punto; ed il Buddha vi è rappresentato decisamente avverso, anzi, bonariamente schernitore di questa poi purtroppo risorta mania indiana.